T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
SAYI: 645

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

٧٦٨

٤٧

٧٨٢

بسم الله الرحمن الرحيم

رب تمم بالخير وخلصنا عن الالتفات على الغير سبحانك ربي
وانت قبل تسبيح كل مسبح سبوح يا لك من شان اجل واعلى من ان يحاطه
بوصفه ونحصي ثناؤه بالقلب والروح يسبح لك السموات السبع والارض
ومن فيهن والطير صافات تسبحك بنوح يا من نفحات نفس الانس من طيب
ذكرك نفوح ولمعات قبس القدس من نور شكرك يلوح سرادق سماء ساحة
سلطنتك لسدايد الضماير مفتوح يا من سنا برقا سواطع سبحات سبوحيتك
للاسرار فتوح وان من شيء الا يسبح بحمدك ولكن كل تسبيح بالنسبة الى جلالك
تقصير يا من منك بدء الامر وبك بدا واليك المرجع واليك المصير فاذكرك
امتثالا لامرك ذكرا كثيرا بلسان القلب وقلب اللسان في النفس وفي الملاء
فاوف لي بعهدك وانجز في وعدك واذكرني في نفسك وفي الملاء الاعلى
واشكرك ولا اكفرك واترك من بهجرك فزدني شكرا واشرح لي صدري ويسر لي
امرا وصل على من اصطفيته لنفسك وقربانك واصطفيته لنبوتك ورسالتك
وارتضيته لفتح باب شفاعتك واستخلفته لنشر آثار رحمتك واظهرته باظهار
اياتك وايدته بايد بيناتك وحمدته بما اودعت فيه محامدك فسميته محمدا
فحمدك بما انت اهل له وسبق الكل بان كان محمودا واحمدا اللهم صل
بصلات صلواتك وتسليماتك عليه واوصل من كل من اهتدى بهداه
صلوات اليه ثم صدقه في وعده وتفضل به علينا بتضعيف صلواتنا منك منه الينا
وسلم على آله ورثة كمالاته وعلى اصحابه حملة كلماته وبعد فلما كان التقابل الاصلي والتضاد
الحقيقي بين الامكان والوجوب وحاز الوجوب كل كمال وبقي في الامكان كل نقص و
سلوب كانت الكمالات التي في الممكنات ظهورات الذات الاحدية بملابس الاسماء
والصفات استيلاء على عوالم الامكان بالبروز والظهور كما استولى عليه بالتكاثر
وتسلط قدرته على كل مقدور فكانت الكمالات الالهية حزب الله الغالب والحري
والتسلط على من يحاديه ويغالبه فمراد الحق من اعطاء كمالاته على عباده ليبلي الاظهار
فالعلماء الظاهرون المظهرون علوم الله على اعداء الدين انصار ومن خذب بما انعم الله

يعلمه فهو

فهو من انصار الدين • ومن كتم واخفاه فهو في ادبار شكره • من القاصرين فالعلم
في طور الوجوب • والامكان اشرف الفضائل وعلى فضل صاحبه اول الدلائل
ومع ذلك هو خلف صالح يتابد ويتواتر على صاحبه حسناته بعد ما مات •
ومات معه اوزاره وسيئاته • ولقد كنت منذ زمان اعزم على ان القي علما
نافعا يحيي الحق ويؤيد الدين ويهتدى • بانجم دلالاته في ظلمات • الضلال الى
عين اليقين • ليعود على عوائده • ولا ينقطع غنى فوائده ويكون سيفا مسلولا
على اعناق الجاحدين وينهدم بنيانه تخو صدور المتكبرين • ويكون في ذكر لعدى
واجرا في لحد ودخر الغدوي لكن كان يومنني في عزمي ذلك • هجوم الصوارف
ويصرفني عما عزمت عليه ما يرى • في زمان من كساد المعارف وتداني
اعناق هممهم عن الرجال • وتقاصر ايدي الائمة عن بلوغ درجات الاجلال
باعراضهم عن تحقيق الاجل وعكوفهم • على الباطل العاجل بحيث • انسلت عن القلوب
نية الغلبة باستيثارهم الحال على المال وغلبت • عليهم الشهوة الانثوية
في ميلهم الى الجمال حتى كانوا يقدرون مقادير • الاشخاص بالملابس والمناصب
ويقدرون التعدي على الاموال • والانفس من المفاخر والمناقب و
يجعلون مجالس العلم • ملاهي وملاعب كلا لعمري ان هذا الزمان صعب
وكيف والاموال والاعراض نهب • والولاة قطاع والرعاة سباع
والرؤس • رعاع والله ما شوهد مثله في عصر ولا نقل بسماع لو تمن
على اللحيم الكلاب وينطاب • على نغمة النهار صوت الغراب • ان
هذا الشيء لعجاب • حتى قوى الله عزمي عليه • وشرح صدري اليه • اذ نادى
سري بلسان الحال وينبهني عن نومة الغفلة • فقال الم يشرح لك • ربك
صدرك بانوار معرفته • ووضع عنك • وزر القسوة الظلمانية بانار رحمته
الم يجدك ربك يتيما عن العلم والفهم فاواك • الم يجدك ضالا عن سنن الحق
فهداك فاما اليتيم الحق • فلا تقهره بالاعراض • واما سائل الصدق فلا
تنهره بالاغماض • واما بنعمة ربك فحدث شكرا • واما عطيته فاظهرها
فعلا وذكرا • واما العلم فلا تكتمه عهدك • وورثه بعدك • واذكرني
قول الله تعالى • ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات • والهدى
من بعد ما بيناه للناس في الكتاب • اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللا

عنون

الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم
فتذكرت وكنت واعيه وتنبهت واجبت واعبد فصممت عزمي واحكمت
حزمي على ان كتب ما اجرى الله على قلبي ولا اغير ما انعكس اولا من قلبي الى
رقمي مع انى ما نظرت فى العلوم العقلية قريبا من ثلثين ولم اتعود الفكر
والنظر حينا بعد حين لكن ارجو ان يلهمني الله فى مبادي النظر ويغنيني عن
دقايق الفكر فجعلت اتدبر وشرعت اتفكر فنظرت نظرا صحيحا وتحققت
بخلاصة فكري ان الواجب على العاقل اول كل واجب والمهم له قبل كل مقاصد
ومطالب ان لا يغفل لحظة ولا يتعطل لمحة بعد ما انعم الله عليه بالتمييز
وسدده بالعقل السديد بل يجتهد اشد الاجتهاد ويعتصم بحبل الصدق والسداد
ويحتاط فى الانفس والافاق نظره ويختبر خبر كل شيء وخبره ويتفكر فى انه
من اين وفى اين والى اين بل ابتداء الامر فى هذا المشهود وانتقل من الغيب
الى العين ويتخلص عن ظلمات الجهل والضلال ويهتدي الى نور الانس
والوصال ويعلم بالفكر الصريح والنظر الصحيح ان له الها واحدا احدا صمدا
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد اوجده واوجد جميع العالم ووجوده من
ذاته وتعالى بسمو اسمائه وتنزه بصفات صفاته علمه محيط بالاشياء
وقدرته شاملة للممكنات وحكمته داعية وارادته مخصصة للموجودات
متصف بساير صفات العز والكمال منزه عن سمات النقص وشوايب
الزوال وبهذا القدر واجب على كل عاقل عقلا مع قطع النظر عما اوجب الله تعالى
وجوبه نقلا فان الله تعالى ما اعطى جوهر العقل للعاقل مع ما انعم الله تعالى
عليه باستعداد ساير الفواضل والفضائل الا لان يشكره بالعلم
والانقياد ويختار الصلاح من الفساد ويرغب الى الخير من الشر
ويفر الى النفع من الضر واى صلاح اصلح من علم موجده وخالقه والانقياد
الى منعمه ورازقه واى فساد اشد من الامتناع بهيمية طبعه والانخداع
بعين جهله والخسران فى الدنيا والاخرة بحرمانه عن النعيم الدايم وبنيله
وانحطاطه عن رتبة الكمال وفضله واى شكر اتم من ملاحظة عظمة
المنعم وجلاله ومطالعة محامد المولى وجماله ومراقبة الائه ونعمائه
خصوصا لما اعدائه فضلا عن اوليائه والخضوع لدى عظمته اجلالا

والخشوع لسطوته وسلطانه ابتذالا والعقل مستند فى هذه الادراكات
وادراك وجوهها الا ترى الى ما حكى الله تعالى فى كلامه القديم من نبيه وخليله
ابراهيم عليه افضل الصلوات والتسليم حيث قال وكذلك نري ابراهيم
فانه عليه السلام حين بلغ وعقل وجد بتجرد النظر وصرف العقل وتبرا
عن الشرك الذي راى من قومه فقال لابيه رئيس قومه وحرضهم على
الشرك على وجه النصح والدعوة الى الحق والتعبير على عكوفهم فى
الباطل المحض وخروجهم عن مقتضى العقل واهمالهم النظر الصحيح اتتخذ
اصناما الهة انى اراك وقومك فى ضلال مبين اى بين كونه ضلالا غير
محتاج الى تنبيه وارشاد من وحي وارسال ثم انه عليه السلام بعد ما علم
بالنظر والاجتهاد ان له الها واحدا واجبا وجوده من ذاته ووجود العالم
اجمع من عطياته غلبته الهمة العلية والفطرة السنية ودعته الى شهود
الحضرة فاجاب تلك الدعوة مع صدق النية وتوجه اليها بالكلية
فلما جن عليه الليل وانقطع عنه الانوار الحسية واشتغل عن الخلق
الى الحق بالكلية واستخلص سره عن الاغيار وتوجه بكليته وشراشره
نحو الله الواحد القهار راى كوكبا منيرا متنزها صافيا عن الكدورات
والكثافات ظاهرا فيه من الاوصاف الالهية بعض الصفات فتجلى
سبحانه له فيه من الاوصاف بصفاء قابليته واستعداده بكمال تطلبه
واسترشاده كما تجلى لموسى عليه السلام من الشجر الاخضر فى صورة نار
واشرق فى قلبه نور الانوار فغلبته سلطان الحال وسطوة
حلوة الجمال هذا ربي فلما انقضى ظهور الحال وانكسر سورة الشاهدة
عاد الى عالم عقله واحتاط فى قوله ونظر فى الكوكب ثانيا فى حال
صحوه فلما افل تبرا مما قال فى السكر والهيجان وحكم بعدم صلاحيته للربوبية
فقال لا احب الافلين فلما راى القمر بازغا وقد ظهر فيه اثار الحسن
المحقق وبهر فيه احكام النور المطلوع اكثر مما ظهر وبهر فى الكوكب الاول
وتحرك ما سكن من شوقه وانصب عليه سيال العشق من فوقه و
شاهد مطلوع الجمال وفنى عن التفصيل فى الاجمال قال هذا ربي فلما
صحا بعد محوه وتذكر ما قال فى صحوه واستبصر واعتبر ونظر نظرة فى القمر

فلما افل وعرف عجزه عن درك الحقيقة ان لم يتداركه ربه بهدايته ولم يعنه
بعنايته قال متبرا عن تاثير نفسه وعزيمته الى حول الله وقوته لئن لم يهدني ربي
لاكونن من القوم الضالين الذين احتجبوا بالظواهر عن السرائر والمظاهر عن
الظاهر ان يتجلى لهم الحق المطلق لحظة في مقيد فعما قليل يختفي عن البصائر
ويستتر عن الضمائر ثم انه عليه السلام لما اعترف بعجزه اعترافا صادقا
وتوجه الى مولاه ومولى به توجها كليا واستهدى بهدايته استهداء
قلبيا وروحيا تجلى عليه الحق تجليا نوريا صوريا بصورة كبريائية في اتم
مظاهره النورية واعظم انواره الصورية حتى انقهر سلطان عقله تحت
استيلاء التجلي وقهره فلما راى الشمس بازغة قال من كمال الوله وتمام
الدله مستشعرا قلبه النور المطلوب الازهر والحق المحقق الانور هذا ربي هذا
اكبر فلما افلت تبرا بالكلية عن عالم الصور وتوجه الى خالق القوى والقدر
وترقى استعداده عن تقييد التجلي بالظواهر الصورية الجزئية ووسع وعاؤه
الاطلاق والتجليات الكلية وقال يا قوم اني بريء مما تشركون من الصور
الحسية الاثرية والاشكال المضيئة النورية وان لم اكن عاكفا مثلكم في الظواهر
ومشتغلا بالمظاهر عن الظاهر اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض
الذي كان ولم يكن معه شيء من السماء والارض وما فيهما ثم اوجدهما بعد
ما لم تكن فهو متعال عن التقيد بصورة منها فهو الحق والاله المطلوب ليس كمثله
شيء وهو السميع البصير حنيفا مائلا من المخلوق الى الخالق مسلما مخلصا قلبي
عن كل العوائق والعلائق وما انا من المشركين الذين يشركون الصور لواجبها
والمخلوق لخالقها فيكون هذا في هذا ربي اشارة الى الكوكب من حيث انه
ظهر فيه الرب وتجلى فيكون اثباته عليه السلام الربوبية في الحقيقة للظاهر
لا للمظهر وللمطلق دون المقيد كاثبات الله تعالى الالوهية للنور الظاهر
في صورة النار لموسى عليه السلام من حيث خلقه فيه كلمة اني انا الله لا اله
الا انا فاعبدني واما نفي الربوبية بعلة الافول فانما هو عن الصورة المقيدة
المتعينة من حيث تعينها وتقيدها بعد اخفاء ما ظهر فيها من الجمال المطلق
واستتار الحسن الحق بحجاب التعين المطلق فكانه كنى بافول الكوكب عن
انقضاء الشهود وزواله عن القلب فهذا الكلام المنقول من هذه الاي

عن ابر

عن ابراهيم عليه السلام هو نظر واستدلال قبل الوحي والانزال واما اذا كان
بطريق وضع قول للابطال فهو الصاد دعوة لقومه الى النظر وتعليم لهم الى
الاستدلال فالحكاية على كلا التقديرين دليل على استقلال العقل في امر الايمان
واشارة الى وجوبه وجوبا عقليا فاذا العقل والنقل متطابقان والنظر والاثر
متوافقان في وجوب الايمان والايقان وان كان الاعتقاد ببعض واجب
بالنقل وطريق معرفتها منحصرة فالعقائد الدينية اصل الدين وبها يحصل للمومن
الموقوع اليقين وبعد ما حصل بها الاعتقاد بحقية الرسل والكتب يستنبط
سائر الاحكام من الامر والنهي والحلال والحرام فالاعتقاد بات احق
واولى بان يكون من الفقه الذي ورد بفضله الاثار وشهد بعلو شانه
الاخبار وان كان كون العمليات ايضا من الفقه مسلما وكون الاول
بالشان متمما ولذلك سموها بالفقه الاكبر ووصفوها بانها اصل للدين الاظهر
وهي الكمال الاتم الذي خلق الله الانسان لاجله وبها فضله على كثير
من خلقه وهي اول الامر واخره ومبنى العمل وثمره وما يصح الاعمال الا بعد
صحتها وما شرعت الا لتكميلها وتقويتها ولعظم امره وعلو شانه كثرت
لها الرغبات وترجمت عنها العبارات بكل الالسنة واللغات وتزاحمت فيه
الاراء والافكار وتصادمت الادلة والانظار كثرت البدع والاهواء
وشاعت اباطيل الانظار واراجيف الاراء ذل كثير من الناس وضل
عن من ثبت على الحق وقل وكان كما اخبر رسول الله صلى عليه وسلم عنه
قبل وقوعه فكان معجزة من معجزاته بظهور صدقه وسطوعه وقال عليه السلام
ستفترق امتي ثلث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة وهي ما انا
عليه واصحابي فينبغي ان لا يقول في هذا الباب على كلام احد الا ان
يكون اوحديا بالعلم والعمل والفقه والدين وارثا محمديا بتائيد علمه بالاعمال
وتفرد بالفضل والكمال تطابق في علو شانه علماء الاعصار وتوافق
في وضوح برهانه عقلاء الامصار تواترت عنه اطائب الاثار وتكاثرت
منه اعاجيب الاسرار اقتدت به الامة المحمدية وتقررت برايه الملة الاحمدية
وما احد احق بهذه الاوصاف السنية واولى بالاخلاق العلية الا من
نقل في فضله الاثار حتى من النبي المختار وشهد بكماله من الصحابة الابرار

الموفق

من التابعين الاخيار يعترف من بحره ائمة الامة ويعترف بفضله الكل حتى
خلاف الملة وهو سراج امة احمد ومنهاج ملة محمد الامام الاعظم والمقتدي
الكريم المعظم ابو حنيفة الكوفي رفع الله له بعدد من اقتبس من نوار علمه درجات
وبارك له بعدد ما احيى الشريعة المحمدية واوضح السنة النبوية بركات وجعل
رمسه مهبط الانوار كما جعل نفسه منبع العلوم والاسرار فالتعويل كل التعويل
ليس الا على ما جرى من لفظه المعتبر وهو المختصر المنسوب اليه الموسوم بالفقه
الاكبر فاردنا ان نفصل مجملاته ونفتح مغلقاته لتسهل استفادته وتعم
فائدته مستمدا من روحانية الامام ومستعينا بالله خالق الانام فجاء
بحمد الله كتابا جامعا من فوائد الحكم فرائدها وحاويا لجوامع الكلم ما نفي
زوائدها مع تحقيقات لم يسبقني بها احد من القوم فيما حرروها ولا وقعت
اليها اشارة في كتب يدرسونها ويسر الله الاتمام لتعونه في مقدار ستة
اشهر مع اني ما صرفت اليها من الوقت الا قدر ساعة من بعض ليال
منها او نهر مع توزع البال من ضيق الحال وكثرة الاشغال من اعدام
واقلال وسميته بالقول الفصل اذ كله جد وما هو بالهزل ولما لم يجلع بكحل
التحقيقات الا بتزييف التغليطات اوردت مذاهب المخالفين وابطلتها
وبذلك حققت المذاهب وايدتها والله حسبي ونعم الوكيل انا العبد الذليل
وهو المولى الجليل قال رضي الله عنه اصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه
اي هذا الذي نذكر اصل التوحيد او اصل التوحيد هذا واضافة الاصل
الى التوحيد اضافة الصفة الى الموصوف اي اصل الذي هو التوحيد
والمعطوف وان كان شاملا لهذا لكن افراده وتقديمه بالذكر لكونه
اصل الاصول وعمدة في الباب ويحتمل ان يكون المراد باصل التوحيد
مجموع العقايد المذكورة فكان التوحيد التام المعتبر هو توحيد الله تعالى
من حيث اتصافه بالصفات المذكورة وتنزهه عن النقايص المسلوبة
فيكون التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه في العموم فقط لا في
الذات فيكون ما لم يتعلق بذات الله تعالى وصفاته من المسائل
المذكورة ان لم يمكن ردها الى الافعال وان كان بنوع من التاويل من
الملحقات الفرعية لا من العقائد الاصلية حتى لا يوجب خروجه من العنوان

كثر

بحره وبحاميه [?]

اسم هذا الشرح
قول الفصل

بصح [?]

كثير شئ من النقصان وعلى في عليه متعلق بالاعتقاد مضمنا معنى الوقوع
اي يصح الاعتقاد الواقع عليه ويسلم عن الزيغ والضلال ويطابق ما عليه
في نفس الامر الحال ويكون عليه النبي عليه السلام والاصحاب والآل
يجب وجوبا شرعيا في الكل وعقليا ايضا في البعض ان يقول المكلف
فانه لا وجوب في حق الصبي والمجنون وان كان ايمان الصبي معتبرا آمن
او يجب لكل من اراد الايمان في تحقيق الايمان ان يقول مترجما عما في قلبه
اطاعة لربه وانقيادا لدعوة نبيه فان القول المجرد ليس هو بايمان وان
كان من الايمان آمنت والايمان في اللغة جعل الشئ آمنا لانه افعال
من الامن والهمزة للتعدية يقال آمنته فامن ثم خصه اهل اللغة بالتصديق
لانه جعل المصدق آمنا من التكذيب الا انهم لا يكادون يستعملونه
متعديا بلا حرف لاصطلاحهم على ان يضمنوه معنى الاعتراف فيعدوه
بالباء كما في آمن الرسول بما انزل اليه او معنى الاذعان والقبول
فيعدونه باللام كما في وما انت بمؤمن لنا ثم الشرع خصه بالتصديق
المخصوص وهو تصديق النبي عليه السلام فيما اتى به من عند ربه اجمالا
وفيما علم بالضرورة من دينه تفصيلا ثم المراد من هذا التصديق ما هو التصديق
الذي جعله المنطقي قسما من العلم وقسيما للتصور او هو امر آخر وقد فصل
في هذا المقام شارح المقاصد ونقل عن بعض المتأخرين تحقيقا حاصله
ان المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري اي نسبة الصدق الى
المتكلم ايقاعا بالاختيار فان من سمع الدعوة وراى المعجزة فوقع في قلبه
صدق النبي بلا اختيار منه بل مع عناده واستكباره لا يكون هذا
التصديق ايمانا شرعيا ولا يسمى تصديقا لغة وكون التصديق ما مور [?] به
يدل على كونه اختياريا زائدا على العلم الذي هو كيفية نفسانية وانفعال
محض لا مدخل فيه للاختيار ولا يصلح محلا ومتعلقا للامر بخلاف
التصديق الاختياري فانه فعل قلبي اختياري صالح لكونه متعلقا
للامر ثم انه ما استصوب هذا التحقيق بان هذا القول يميل تارة الى
ان الايمان هو نوع من التصديق المنطقي وتارة الى انه ليس من جنس
العلم اصلا بل هو فعل اختياري مغاير للعلم الذي هو كيفية وانفعال

واختار ان الايمان هو التصديق المنطقي الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن
و باور كردن وهو بعينه التصديق اللغوي الذي ضده الانكار والتكذيب
غاية ما في الباب ان هذا التصديق قد يكون بمباشرة الاسباب
الاختيارية كصرف الحواس وترتيب المقدمات ونحو ذلك وقد يكون
بدونه كمن صدق بطلوع الشمس بوقوع ضوئها عليه بغتة وكون الايمان
صالحا لان يكون مامورا به انما هو باعتبار كونه منوطا بالاسباب
الاختيارية وايدها قال بما نقله عن ابن سينا من قوله في الشفاء
وفي كتابه المسمى بدانشنامه على ان التصديق الذي هو قسم من العلم
وقسيم للتصور هو نسبة الذهن الثبوت او الانتفاء الى ما في النفس
الامر بالمطابقة ومعناه بالفارسية صادق داشتن وگرويدن و
ضده التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب ويقال بالفارسية
كاذب داشتن ثم لما ورد عليه ان التصديق المنطقي اذا كان
هو بعينه اللغوي والمعتبر في الايمان ماخوذا في مفهومه معنى گرويدن
وصادق داشتن الذي ضده التكذيب وكاذب داشتن فيكون
اليقين الخالي عن القبول والاذعان المقارن للجحود والاستكبار
كما للسوفسطائي ولبعض الكفار تصورا محضا لا تصديقا ولا مقارنا لحكم
بمعنى الايقاع والانتزاع وهو بين البطلان اضطرب والتزم الخروج
عما يهمه الى ما لا يهمه في بحث الايمان وقال لا ندعي الا كون التصديق
المنطقي على ما يفهمه رئيسهم لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج هو بعينه
اللغوي وانه لا يصح ثبت القول واطباق القوم على ان المعتبر في
الايمان هو اللغوي دون المنطقي فكان تفصيلاته الموردة لتحقيق
الايمان راجعا الى بيان كون التصديق المنطقي هو اللغوي وانه لا
يصح القول بان المعتبر في الايمان هو الثاني دون الاول لا تحقيقا
لحقيقة الايمان اذ الايمان اذ لا يلزم من كون المنطقي هو بعينه اللغوي
كون حقيقة الايمان هو بعينه لا غير وقد كان سوق كلامه مشعرا
بان هذه التفصيلات والتكلفات انما هي لتحقيق حقيقة الايمان
وانه هو التصديق المنطقي اللغوي وانه يتضمن معنى القبول والاذعان

وفهم

وفهم من آخر كلامه الميل بان الايمان يكون تصديقا وترك الجحود والاستكبار
شرطا ثم اظهر الشك في امكان الايقان بدون الاذعان وكون بعض
الكفار موقنين غير مصدقين وفي ان كفرهم هل هو لانعدامهم التصديق
المعتبر في الايمان المتضمن للقبول والاذعان ام لانهم ابوا عن الاقرار
واصروا على التكذيب والاستكبار عن الاحكام وانت خبير بان من
يتيقن جزما ان النبي عليه السلام صادق فيما اخبر به عن ربه ولكن مع
ذلك اصر على الجحود والاستكبار فهو مصدق لا مؤمن كما اخبر الله عن
مثله بقوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وبقوله الذين
اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وبقوله الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
فان من البين ان المراد بالعلم والمعرفة والاستيقان المذكورة في هذه
الاي انما هو التصديق المنطقي المقابل للتصور والا فالكل ثابت ودون
في التصور فاذا ثبت له علم وراء التصور فلا يكون ذلك الا تصديقا
فظهر انه لا وجه للشك في امكان الايقان بدون الاذعان وفي ان
التصديق المحض لا يكفي في الايمان وهذا الامكان لا يختص بالايمان بل يمكن
ذلك في كل تصديق ومصدق خصوصا في علماء زماننا فانهم كثيرا ما
يتيقنون بحقيقة قول الخصم في المباحثة ومع ذلك يصرون على الجحود و
يعلمون فضل غيرهم عليهم ومع ذلك يقدحونه ويبغضونه وكذلك
مع النبي عليه السلام بعض العتاد الطغاة كما اخبر عنهم الآي المذكور
ثم اذا انضم الى التصديق المذكور القبول والانقياد والانتماء الى النبي
عليه السلام وترك الجحود والعناد فقد تم الايمان بلا شبهة
وهذا الفعل الاختياري ان لم يكن هو الايمان وحده فلا اقل من ان يكون
جزءا اخيرا من الايمان لانه لكونه فعلا اختياريا انسب لان يكون
متعلقا للتكليف والامر من التصديق وان امكن ان يكون التصديق
ايضا مامورا به باعتبار بعض اسبابه ولعل منشأ ذلك المحقق تارة الى ان
الايمان عبارة من نوع من التصديق والى انه ليس من جنس العلم
باعتبار جزئي الايمان التصديق والاذعان فهو بري مما اتهم به

المنطقي وتارة صح

ولا يبعد ان يطلق لفظ التصديق في لغة العرب وما يرادفه في ساير اللغات
مثل گروبدن وراست داشتن في الفارسي وانيموق بالتركي على هذا
المجموع اي التصديق والاذعان جميعا وما فهم من قول ابن سينا من كون
المنطقي بعينه للغوي لا ينافي ذلك المعنى فانه قد يكون في اللغة للفظ
واحد اطلاقات شتى واما في اطلاق العرف العام تلك الالفاظ فلا شك
في انه يفهم منها ذلك المعنى المجموع بلا شبهة ولعله ليس بمغاير لاطلاق
اللغة ايضا واما ما اشار اليه الفاضل التفتازاني رحمه من احتمال ان
يكون كفر المتيقن المستكبر من جهة ابائه عن ركن الاقرار كما هو كذلك
عند البعض واصراره على التكذيب لا من جهة اعدامه حقيقة الايمان
فليس بشئ لانا اذا فرضنا احدا حصل له التصديق اليقيني بلا اختيار
منه قبل موته وحين اعتقال لسانه وجوارحه ولكن بقي في قلبه العتو
والعناد واستكبر عن الانتماء والانقياد فلا شك في انه كافر
مع انه غير مكلف بالاقرار ولا بامتثال الاحكام وما وجد منه التكذيب
باللسان فتعين ان يكون كفره لاعدامه حقيقة الايمان وعدم ضمه
الى التصديق الاذعان والايقان واما الاقرار باللسان فهو ركن
من الايمان ايضا عند الجمهور وعند ابي حنيفة لكنه ركن يحتمل السقوط
عند اقترانه بشئ من الاعذار الشرعية كاعتقال اللسان والخوف
من اهل الطغيان واما من تمكن من الاقرار ولم يقر ولم يتكلم بالشهادتين
قط فهو كافر بالله تعالى وذم الله المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر يؤيد
ركنية الاقرار اذ ليس الاخلال بالعارض مثل الاخلال بالجزء فضلا عن
ان يكون اكبر ويستحق من الذم اكثر فالايمان امر واحد وان كان مركبا
واجزاؤه متعددة واما الكفر فقد يكون لانعدام التصديق وقد يكون
لانعدام الاذعان وقد يكون لانعدام الاقرار وقيل ان الايمان اسم
لمعنى اخر غير التصديق وهو التسليم وقال الفاضل التفتازاني ان هذا
المعنى يعود الى التصديق بالاخرة وقد عرفت ان التسليم غير التصديق
الا ان يراد بعوده استلزامه له اي لم يمكن ان يتحقق الانقياد والتسليم
قبل ان يحصل التصديق واليقين ولعله يمكن ذلك ان اريد بالتصديق

الجزم

الجزم واليقين وان اريد ما يعم له والظن فلا واما جعل الاعمال من الايمان ايضا
وتعريفه بانه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فهو مذهب
جمهور المتكلمين من ائمة الحديث والمعتزلة والخوارج الا ان الخوارج يقطعون
بكفر تارك العمل والمعتزلة يخرجونه من الايمان ولا يدخلونه في الكفر ويثبتون
المنزلة بين المنزلتين واهل الحديث لا يخرجونه عن الايمان ويجرون عليه احكام
الاسلام وذلك عجب منهم من حيث اثباتهم الكل مع انتفاء ما يعدونه
جزءا منه ولعلهم ما جعلوا الاعمال جزءا من اصل الايمان الذي هو الموجب
لدخول الجنة بل من الايمان الكامل الذي هو المنجي من دخول النار قطعا
الا انهم حكموا بان الايمان لا يراد به عند الاطلاق الا المعنى الثاني ولذلك
اطلقوا القول بدخول الاعمال في الايمان فيكون نزاعهم معنى في دخول
الاعمال في الايمان وعدم دخوله راجعا الى النزاع اللفظي وفي الايمان
مباحث اخر اضربنا عن ذكر بعضها الى المسائل الاتية ذكرها المتعلقة
بالايمان بالله اي بوجوده سبحانه متصفا بالالوهية المستجمعة لصفات
الكمال المنافية لنقايص الاحوال فالله وان كان صفة للذات لكنه
منزل منزلة العلم لجريان الاوصاف عليه وعدم جريانه على اخر واختصاصه
بالذات بغلبة الاستعمال بل بعدم صدقه على الغير على المعنى المراد منه بعد
حذف همزة اله وتعويض الالف واللام عنه كما اشرنا اليه من استجماعه
جميع صفات الكمال ومنافاته لنقايص الاوصاف حتى ظن البعض
انه اسم حقيقي لا صفة وغفل من ان العلم ما يوضع لشئ بعينه وذا لا يمكن
الا بان يدرك الشئ من حيث ذاته المعينة بلا اعتبار امر اخر عارض له
ومعلوم ان في ذاته تعالى لا يتصور ذلك اللهم الا ان يقال الواضع
هو نفسه تعالى او يقال يكفي التصور على الوجه الكلي اذا كان منحصرا في
الخارج في شخص فالايمان بالله ان يصدق بقلبه ان له الها اي
معبودا حقيقيا واجبا وجوده من ذاته المتعالي بجلال اسمائه وجلال
صفاته المنزه عن امارات الامكان وسماته ثم يقر بلسانه حبا وكرامة
واستسلاما واطاعة ولما اختلف علماء الملة في صحة ايمان المقلد و
ان كان القول الاصح صحته كان ينبغي ان نشير الى بعض دلائل العقايد

او اجزاء او بعضها

وان بلغ

حتى لا يحرم المطالعون عن فضل التحقيق ويخلص رقابهم عن ربقة التقليد
فنورد اولا دلائل صحة ايمان المقلد ثم دلائل اثبات الواجب اما صحة
ايمان المقلد فلان حقيقة الايمان على ما حققناه توجد في المقلد من التصديق
الجازم والاستسلام الصادق والاقرار المطابق ولا معنى للمؤمن
الا من وجد في قلبه حقيقة الايمان واتصف به وان النبي عليه السلام
واصحابه قبلوا ايمان من تكلم بمجرد الشهادتين حتى ممن عرف بالجهل
ووحشة الطبع من الاعراب الذين يكادون يلحقون بالحيوانات
مع ظهور الظن بان امثالهم لا يتجاوزون طور التقليد الى ذروة التحقيق
وايضا المقلد لا ينفك عن دليل اجمالي مثل الاستدلال بمشاهدة المعجزة
او سماعه على صدق النبي وبصدقه على صدق ما اخبر به غايته انه قد لا يقدر
على تفصيله وتقريره ودفع الشبهة والحام الخصوم والشيخ الاشعري و
ان نفي صحة ايمان المقلد لكن نقل عنه عبد القادر البغدادي انه لا يقول
بكفره ايضا ويقول المقلد عصى بترك الاستدلال فهو في مشية الله تع
ان شاء عفى عنه وان شاء عذبه فعاقبته الى الجنة فيكون نفي
ايمان المقلد راجعا الى نفي الكمال ولا نزاع فيه واما المعتزلة القائلون
بان كل مؤمن لا بد ان يكون عنده دليل بحيث يقتدر على حل الاشكالات
الموردة عليه فيتجاوزون حد الانصاف فان ذلك المرتبة انما يجب
في كل قطر على واحد لا بعينه على طريق فرض الكفاية لكن يحتمل ان يكون
نفي المعتزلة ايمان المقلد راجعا الى اخلال المقلد النظر الواجب عليه فيكون
حكمه عندهم حكم صاحب كبيرة في كونه من اهل المنزلة ونحن نقول ايضا بكونه
صاحب الكبيرة باخلاله النظر الواجب ولكن لا نخرجه مع ذلك من الايمان
كارباب الكبائر والحق ان الاختلاف الواقع في هذه المسئلة
ان كان في المقلد الذي ثبت عنده حال النبي عليه السلام من اخلاقه
وشمائله ومعجزاته فلا شك في انه من اهل الاستدلال حقيقة وان كان اجماليا
فلا وجه للاختلاف في ايمان هذا المقلد ولا اعتبار لقول القائلين بنفيه
فان الدليل قائم والسنة ثابتة والاجماع في زمن الصحابة منعقد على
صحة ايمان مثل هذا المقلد فالمخالف مكابر واما اذا كان الاختلاف في المقلد الذي

بعد منشأه ومسكنه عن بلاد الاسلام ولم يتفق له الصحبة مع احد من
المسلمين ولا مع من اطلع على احوال النبي والمسلمين ولم يقع منه النظر في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار بحكم بلادة الطبع
وغلبة البهيمية ثم سمع من احد خبر النبي عليه السلام ودعوته واحاديث
الاسلام والتكليف فصدقه بمجرد الخبر من غير تنبيه الى الفكر والنظر واقتصر
على هذه القدر ولم يلتفت الى تحقيق ما سمعه فمات على ذلك فله وجه فان
امكن خبره مثل هذا الرجل الاعتقاد الجازم الصحيح ان ايمانه صحيح والا فلا شبهة
في عدم الصحة فالعبرة بوجود التصديق ثم التسليم ثم الاقرار ان تمكن منه وما قيل
من عدم نفع ايمان المقلد وان كان صحيحا بناء على ان الثواب للمؤمن انما هو
في مقابلة اتعاب القوة النظرية في امعان النظر وادمان الفكر وترتيب
المعلومات وتركيب المقدمات ان اريد به عدم النفع اصلا فبين البطلان
لان مجرد الايمان يوجب دخول الجنة وعدم الخلود في النار بحكم النصوص
الواردة من السنة والكتاب واي نفع اتم واعظم من هذا النفع الذي هو اعظم
المنافع وان اريد عدم النفع الذي هو في مقابلة النظر والاستدلال فلم غايته
ان للمحقق ثواب اكثر من المقلد وهذا امر محقق ثم الدلائل الدالة على ثبوت
واجب الوجود نور ومنها ما عولنا عليه فصل اقول هذا المطلب اعز
المطالب واشرف المقاصد واكثر المسائل الكلامية والحكمية ليس الا اجل
هذا وهو مع كونه معركة الافكار ومزدحم الانظار محار العقول والافهام
ومزل اقدام الاقدام مورد الاغاليط والشبهات ومحل التدقيقات
والتحقيقات يكاد يلحق بالضروريات الحدسيات لا يتوقف فيه اصلا
احد من ارباب النفوس القدسيات وان كان لا يهتدي اليه من
لا يتنور بصيرته بانوار العنايات ولم يتخلص سريرته عن ظلمات الاوهام
والخيالات بالدلائل القطعية والبراهين اليقينية اذ قل من يتوقف
ويتردد من الناظرين بالانصاف المعرضين عن الاعتساف في ان هذا
العالم المشاهد من السماء المحيط البسيط التي في الصفاء والضياء غايته
والرفعة والمتانة نهايته القايم بلا عمد الدايم طول الامد المزينة بالانجم الزهر
خصوصا بالنيرين الشمس والقمر والارض المسطحة الواسعة ذات اقاليم

واقطار من الصحاري والجبال والبراري والبحار والبساتين مشتبكة الاشجار مجري
الانهار ومتفجر العيون والآبار وما بينهما من بدايع الصنايع وعجايب
الودايع من تعاقب الليل والنهار وتناوب الظلمات والانوار
واشتداد الرياح العواصف وامتداد البروق الخواطف وتراكم السحب وتراجم
الشهب وتهيج الثلوج والامطار وتموج السيول والبحار واجناس
المخلوقات من المعدن والنبات خصوصا مجموعة الكمالات الفرقانية
اعني الحقيقة الجامعة الانسانية وما اودع في كل مما ذكر من عجايب العبرة
وبدايع الفطرة وما ادرج فيه من مصالح الحكم وروادف النعم مما يعجز
عن ادراكها العقول ويعيى دونها قوى الفحول لا بد له من موجد مختار متعال
عن جنسية ما يصنع ويختار اذ المخلوقات ولو اجتمعت لا يقدرون
ان يخلقوا ذبابا وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه عجزا
وانفعالا بل هو واجب الوجود لذاته وكل مما سواه من مصنوعاته
وبالجملة ان ما ذكر من الافعال المتقنة والآثار المحكمة يدل على كمال صاحبها
غاية الكمال والكمال كل الكمال في الوجوب والقدم والنقص كل النقص
في الامكان والحدوث بعد العدم ولقد احسن من قال فيما قال البعرة
تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير ولا يرد امثال ما ظهر من الانبياء من المعجزات
ومن السحرة من الصور والاشكال فالانبياء معترفون بانها من ابداع
وليس منهم الا دعاء وتضرع وما يريد السحرة خيالات باطلة لا حقيقة لها
واراءتها ايضا من الله وان كانوا لا يعترفون به كما لا يخفى وهذه الطريقة
في اثبات الواجب هي الطريقة التي بها نبه الانبياء والورثة اهل الكفر
والضلال وقلما تجاوزوا عنها والنصوص الواردة في هذا الباب
من السنة والكتاب ناطقة بها غير متجاوزة عنها وان لم يكن بحيث لا يسلم
عن المناقشات التي افتتن بها اهل العقول الضعيفة وابتلي بها ارباب
القلوب الغافية وطريق آخر في اثبات الواجب لكن على مذهب
الصوفية القائلين بان الواجب هو الوجود البحت المطلق وان كان
قولهم مخالفا لاجماع علماء الشرع هو ان الوجود اما ان يكون ماهية عدمية

مطلب اثبات الواجب على مذاق الصوفية الوجودية

عارضة

عارضة للماهيات المتصفة به كساير المفهومات العدمية او يكون حقيقة اصلية
موجودة بذاتها وساير ما ينسب اليه الوجود موجودة بتلبسه به كما ان الانسانية
ثابتة لماهية الانسان بذاتها ولساير ما يحمل عليه الانسان كالماشي والضاحك
بواسطتها وتلبسه به لا سبيل الى الاول لان الوجود ان كان امرا زايدا
على الماهية المتصفة به ثابتا لها يلزم سبق وجود آخر لتلك الماهية عليه كما
سبق هو على ساير المفهومات والاوصاف الثابتة للماهية لان من
المحققات ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وثبوت الوجود الآخر
للماهية يقتضي سبق وجود آخر وهلم جرا فيلزم اجتماع الامثال في كل ماهية
موجودة اعني الموجودات وهو محال مع ان الوجدان يكذبه فانا اذا تصورنا
شيئا ثبت له الوجود الذهني ثم اذا رجعنا الى وجداننا لا نجد له الا وجودا
واحدا وهو تصورنا له فان قلت ثبوت الوجود الخارجي يقتضي سبق الوجود
الذهني وهو ليس بمثل له قلنا سلمنا ذلك لكن الوجود الذهني يقتضي
سبق وجود ذهني آخر وهو ايضا سبق آخر وهلم جرا وهذه الوجودات
الذهنية هي الامثال على ان القول بان وجود العالم في الخارج فرع لوجود
الذهني وموقوف على وجود الذهن والذاهن غير معقول فان قيل وجود
الماهية وثبوته لها انما يقتضي وجودا آخر له ان حكم الذهن بثبوت الوجود له
بالفعل واما قبل ذلك فلا ثبوت ولا ثابت بالفعل بل بمعنى الثبوت انه
لو لاحظ ذهن ما وجد بدا من ان يحكم عليه بالوجود واما بالفعل فلا ثابت
ولا ثبوت قلت هذا قول ينفي الموجودات المحسوسة فان ذلك المعنى
فرض مجرد فاذا لم يكن بالفعل ثبوت ولا ثابت فلا وجود ولا موجود وايضا
قولك لو لاحظ ذهن لم يجد بدا من ان يحكم عليه بالوجود قول بثبوت
الوجود بالفعل في حضرة من الحضرات والا فمن اين يلزم هذا الحكم للذهن
بلا سبق تحقق وثبوت للوجود له وذلك ظاهر وانكاره مكابرة فبطل
كون الوجود ماهية عدمية عارضة للماهيات المتصفة به وتعين كونه
ماهية حقيقية موجودة بذاتها لذاتها ولا نعني بموجوديته ثبوت وصف له
بل ثبوت ذاته لذاته كثبوت الانسانية للانسان وذلك الثبوت امر
يعتبره العقل وقبل ذلك لا ثابت ولا ثبوت مع انه هو بخلاف الثابت

وهو لا معقول اصلا

الزايد فان الاقرب غاية القرب الى الشئ ذاته لا يتصور الانفكاك مع عدم
الثابت والثبوت والابعد غاية البعد نقيضه ثم ضده فالعدم نقيض الوجود
لا يتصور اتصاف احدهما بالاخر فالوجود واجب بالذات والعدم ممتنع
بالذات فان قلت قد يتصور العدم فيكون متصفا بالوجود الذهني ويحكم
حكما حقا بان الفلان لم يتصور الوجود الآن فيتصف الوجود بالعدم قلت
الوجود المتصف به العدم والعدم المتصف به الوجود امران نسبيان لا الوجود
البحت والعدم الصرف اللذان اتصاف احدهما بالاخر يقتضي سلب
الشئ عن نفسه والوجود الموصوف بالعدم والعدم الموصوف بالوجود
ليسا نفسي الوجود البحت والعدم الصرف بل وجهان من وجوههما وانما
قلنا حقيقة الوجود من حيث ذاته المتحققة بالذات لا يقبل العدم ونفس
العدم من حيث نفسه المنعدمة بالذات لا يقبل الوجود فالوجود حقيقة
موجودة بالذات واجبة الوجود وما سواه من الماهيات والمفهومات
بعضها منوعات له وبعضها معينات كما قالوا في الجواهر انه جنس عال
فاذا انضم اليه الفصول تنوع وتسفل ثم اذا انضم اليه التعينات الاعتبارية
تشخص الا انهم اخروا الوجود عن انضمام الوجود الفصول والتعينات
ونحن نقول الوجود والموجودية مقدم على جميع المراتب الجنسية والنوعية
والصنفية والفردية وكلها هويات وقيودات تقيد الوجود المطلق
الموجود بالذات وتنزله حتى تعينه وتشخصه مع ان كلا منها امر اعتباري
عدمي في نفسه لكن بسبب انضمامه الى حقيقة الوجود وعروضه له يصبغ
بحكم الوجود وهذا هو المعنى من قولنا ان وجود ما عدا حقيقة الوجود هو تلبسه
بحقيقة الوجود فيكون قولنا هذا مثل قولهم ان الانسان مثلا نوع حقيقي
موجود في الخارج والتعينات امورا اعتبارية عدمية ومع ذلك يحصل
من انضمامها للانسان وتقييده بها له افراد خارجية متعددة بل اقرب
من قولهم لان على قولنا التعينات امور موجودة بمعنى تلبسها بالوجود
وكونها وصفا له فانه لا معنى لوجود ما عدا حقيقة الوجود الا هذا وعلى قولهم
التعينات عدمية محضة فان الموجود عندهم ما كان الوجود وصفا له
والتعينات ليس كذلك عندهم ومع ذلك يحصل بسببها افراد متعددة

خارجية

خارجية وهذا لبعيد جدا فان قيل قد ثبت ان الوجود مقول بالتشكيك فكيف يكون
حقيقة الحقائق قلت هذا في المعنى الاعتباري المشترك بين حقيقة الوجود البحت
والمعنى النسبي الذي هو تلبس ما عدا حقيقة الوجود به مسلم واما في حقيقة الوجود
البحت فلا فثبت ان الوجود موجود بالذات وما عداه موجود به وبتلبسه
ومعنى الايجاد على هذا ظهور الوجود المطلق في صورة نورية او روحية
او مثالية او حسية بتلبسه بتعين مناسبة لها واذا سمعت ان الملك
او الجن او الابدال من الانسان يتمثلون ويظهرون في صور متخالفة في
زمان او ازمنة فاعلم انه لظهورهم من الكلية وقربهم الى الاطلاق باقدار الله
اياهم على ذلك فما ظنك بالوجود الحق المطلق وما يظهر منهم باقدار الله
ينطفي سريعا واثاره سبحانه انشاء ابقاء وانشاء افناء ونفس الامر
الذي يعبر عنه كل احد ولا يفهم حقيقته هو وجود حقيقة كل امر اي ثبوته للوجود
المطلق كما حققنا والا فلا يتصور له معنى معقول سوى هذا فان كثيرا
مما لا يوجد في الخارج ثبت له احكام في نفس الامر مع قطع النظر عن
الذهن فاين هو واحاطة الله تع بكل شئ ومعيته مع كل شئ على ما نطق
به النصوص لا يعقل الا على هذا الاصل فان قلت فيلزم ان يكون الوجود
الحق جزء من كل موجود كجزئية الجنس والنوع وذا محال ويلزم ايضا ظهوره
في الصورة الخبيثة النجسة حاشا عنه سبحانه قلت لا دليل يعتد به
على امتناع الجزئية بهذا المعنى فانه سبحانه اذا كان موجودا بالذات و
مقدما وجوده ووجوبه على انضمام القيود والتعينات فاي نقصان يلزم
عن هذا الانضمام واما قولكم يلزم ظهوره في الصورة الخبيثة الخ فنقول
الوجود خير كله والنجاسة ليست الا بالنسبة الى امزجة معينة مقيدة
بمزاج مخصوص يخالف وينافي مزاج ما استخبثه فان الاستخباث
ليس الا لمخالفة مزاج المستخبث للمستخبث فالخباثة ما حصلت الا من
التنافي والتضاد بين المزاجين المتقيدين المتخالفين واما بالنسبة
الى المطلق والاطلاق فالكل سواء والمستخبث والمستخبث بالنسبة
اليه واحد وطريق آخر لاثبات الواجب ان ما لا شك في حدوثه و
امكانه في العالم اما ان يستند الى الواجب بالذات او بالواسطة اولا

الذهن

والخباثة صح

يستند اصلا لا بالذات ولا بالواسطة بل يستند الى ممكن قبله وذاك كذلك
وهلم جرا الى ما لا نهاية له والثاني تسلسل محال فتعين الاول وثبت المطلوب
ويدل على استحالة التسلسل برهان التطبيق وهو انه لو تسلسلت العلل
والمعلولات الى غير النهاية فلو فرضنا مجموع السلسلة جملة وما بقى بعد حذف
المعلول الاخير جملة اخرى وطبقنا بين الجملتين بحيث الفرد الاخير من الجملة
الاولى بازاء الفرد الاخير من الجملة الاخرى والثانية بازاء الثانية ينطابق
تلك الجملتان على ذلك الاسلوب فان وجد بازاء كل واحد من الجملة
الاولى واحد من الجملة الاخرى لزم تساوى الزائد والناقص وذاك محال
وان لم يوجد بل انقطعت الثانية يلزم تناهيها ومن تناهيها تناهى الجملة
الاولى ايضا لان الزائد على المتناهى بقدر متناه متناه واما النقض المورد على
هذا البرهان بالنفوس الانسانية الغير المتناهية المجتمعة فى الوجود والحوادث
اليومية المترتبة التى بعضها معد للبعض فمدفوع بعدم الترتب فى الاول
وعدم الاجتماع فى الوجود فى الثانى فان احاد الجملة الغير المتناهية اذا
ترتبت واجتمعت فى الوجود لا يحتاج التطبيق بينهما الا الى جعل الفردين
الاخيرين من الجملتين موازيين وبعد هذا ينطبق الجملتان بلا عمل اخر فيتم
البرهان فاما اذا عدم الترتب فيحتاج التطبيق الى جعل المطبق كل واحد
من احاد احدى الجملتين بازاء كل واحد من احاد الاخرى ومعلوم ان احد
العقل لا يفى بذلك فلا يتم البرهان اللهم الا ان يكتفى فى البرهان بامكان
التطبيق وان امكانه على تقدير التسلسل مقرر فالمحال لا يلزم الا من
التسلسل فثبت استحالته لكن يمكن منع امكان التطبيق فى الجملتين
بتمامهما باحتمال كون عدم التناهى علة الامتناع واما عند عدم الاجتماع
فى الوجود فعدم جريان البرهان فيه ظاهر لان التطبيق او الانطباق بين
الاحاد الموجودة والمعدومة الغير المتمايزة فغير متصور واما بالنسبة الى
علوم المبادى العالية فعلى تقدير تسليم ان علومها وجودات فالترتب
غير مسلم وان كان الاجتماع حاصلا وعلى تقدير عدم اندفاعه فوروده
على الحكماء القائلين بعدم تناهى النفوس البشرية وتعاقب الحوادث
لا الى نهاية له لا علينا وان اورد النقض بمعلومات الله تعالى فالورود

علی

١١

علينا ايضا متعين والجواب عدم تسليم الترتب او التزام التناهى بحسب
علمه فان قيل العلم بالعلة علة بالعلم بالمعلول قلنا هب انه كذلك الا انا
نقول بترتب العلل والمعلولات الا الى نهاية له فان المعلومات وان
كانت غير متناهية لكنها ليست سلسلة واحدة لكن بقى ههنا شئ آخر
وهو انه هل يكفى فى تطبيق الجملتين جعل راسهما متوازيين او يحتاج الى
جعل كل واحد من احدهما بازاء كل واحد من الاخرى حتى ينقطع التطبيق
بانقطاع الاعتبار فيسقط البرهان والحق انها موضع تامل بل محل توقف
وطريق آخر اخترعناه وهو ان الجملة المفروضة لا تناهيها لا شك ان بعضها
الاول الذى يلى المبداء محصور بين المبداء وبين النصف الاخر فيكون
متناهيا والنصف الاخر الذى هو مثله متناه ايضا وكذا الجملة المركبة من النصفين
المتناهيين وان فرض عدم التناهى من الجانبين اخذنا واحدا من احادها
واجرينا البرهان فى كل من طرفيه فتامل وطريق آخر ان جميع الممكنات اذا
اخذ بحيث لا يشذ ممكن اصلا لا شك انه ممكن تحتاج الى علة فعلته المستقلة
اى التى لا يكون علة لتلك المركب ولا لاحد جزء من اجزائه الا وهو داخل
فيها لا يمكن ان يكون نفس تلك الجملة وهو ظاهر ولا جزئه لان الجزء اذا كان
علة مستقلة للكل من غير انضمام شئ آخر اليه من خارج اصلا لزم ان يكون
ذلك الجزء الذى فرضناه علة مستقلة للمجموع او جزء من اجزاء ذلك الجزء
علة لنفسه لان كل واحد من اجزاء الجملة المعلولة على ذلك التقدير
للجزء الذى فرضناه علة او لواحد من اجزاء ذلك الجزء فتعين ان يكون
العلة المستقلة للمجموع خارجا او بعض اجزائه خارجا وذلك الخارج
من جملة الممكنات هو الواجب ومبداء السلسلة للممكنات فيكون
منتهى للسلسلة اذا فرضناها من طرف المعلول الاخير والاعتراض عليه
بجواز كون جملة ما بعد المعلول الاخير مع كل من احاده المجتمعة فى الوجود متصفا
بالامكان والاحتياج الى الغير علة مستقلة لمجموع الجملة المتسلسلة من
غير انضمام خارج غير محتاج الى الغير وهم محض لا يزيغ القلوب المنورة والنفوس
المطهرة بامثال هذا عن سنن الهدى وقبل العلية والمعلولية متضايفتان
لا بد من تكافؤهما وتساويهما وتوازى كل واحد من هذا بواحد من ذاك

وعلى تقدير التسلسل يكون كل من احاد السلسلة متصفا بالعلية و
المعلولية غير المعلول الاخير فانه يتصف بالمعلولية فقط فلو لم يكن في الطرف
الاخير من السلسلة واحد متصف بالعلية فقط يلزم زيادة عدد المعلولات
عن عدد العليات بواحد فيفوت التكافؤ والتساوي اللذان من
لوازم التضايف وبعض هذه الطرق وان كان من طرق الفلاسفة
لكن لما كان غرضنا تحقيق الحق لا تقلد طايفة من الطوايف ما اغمضنا عن
ايرادها ولما كان الايمان بالله التصديق بوجود الذات الواجبة الوجود
الصانع لكل موجود واتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن شوايب
الحدوث والامكان اوردنا دلايل الوجود في هذا المبحث واخرنا ساير
المباحث الى المسايل المذكورة بعدها لمناسبة ذكرها فيها وملائكة الملائكة
جمع ملاك وهو مقلوب مالك من الالوكة بمعنى الرسالة والتاء لتاكيد
الجمع سموا بذلك لان الرسل الى الانبياء من هذا الجنس او لانهم
وسايط في وصول الاثار الربانية الى الناس فكانهم رسل من الله
اليهم والملائكة اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة قوية
على افعال شاقة ليست من شانهم الذكورة ولا الانوثة منهم العليون
المقربون الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون ويشتغلون
بالاستغراق في مشاهدة الجمال المطلق والحسن الحق عن الالتفات
الى الغير ومنهم المدبرون الامر من السماء الى الارض على ما رسم قلم القضاء
على اللوح المحفوظ الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
بعضهم ارضيون وبعضهم سماويون وقال الحكماء انهم جواهر مجردة مختلفة
بالحقيقة للنفوس البشرية والنصارى انهم النفوس الفاصلة البشرية المفارقة
للابدان وانما كان التصديق بوجودهم وتنزه شانهم عن النقايص
التي لا يليق بهم من الايمان لكونهم وسايط بين الحق والخلق خصوصا
في التبليغ والتنزيل وان كانت وساطتهم بالنسبة الى عوام الناس
بواسطة الانبياء فكان التصديق بهم مثل التصديق بالانبياء وايضا
وجب التصديق بهم تصديقا بالايات النازلة في حقهم الناطقة
بشانهم والبعض على انهم معصومون من الذنوب مستدلين بالايات

الشعوة

الشعوة به مثل قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون وقوله تع لا يستكبرون بل
عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقوله تع لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا شك
ان هذه الايات لا اقل من ان يفيد الظن بعصمتهم والظن من العلم فيكفي
في امثال هذه المطالب والاخرون منعوا ذلك بدليل استكبار ابليس
وكفره بعد ما كان من الملائكة بدليل صحة استثنائه من الملائكة المامورين
بالسجود بقوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا الا ابليس ورد بمنع كون ابليس
من الملائكة وحمل صحة الاستثناء على كونه مغمورا فيما بينهم واستدل
المانعون ايضا بحمل قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك في مقابلة قول الله تعالى اني جاعل في
الارض خليفة على اغتياب الخليفة وتزكيتهم انفسهم مع كونهما من الذنوب
المخلة بالعصمة ورد بان غرضهم كان استفسار الحكمة عن استخلاف
المفضول مع وجود الفاضل والافلا خبر عن منقصة آدم واظهار فضلهم
كيف يتصور مع علام الغيوب المطلع على السراير والقلوب واني بهذا
الغرض عن الاغتياب والتزكية وايضا منعوا العصمة بقصة هاروت
وماروت وتعذيبهما بارتكابهما السحر واجيب بمنع كونهما عاملين بالسحر بالفتنة
معتقدين بتاثيره وحمل صورة تعذيبهما وتعليمهما السحر بالفتنة والابتلاء للناس
من الله تعالى وتوبته وعظهما من قصدهما ومنعهما من السحر كما حكى الله عنهما
بقوله انما نحن فتنة فلا تكفر هذا والاقرب عندي العصمة لان ماوى الشرور
والفساد ومثوى العتو والعناد النفس والطبيعة اللتان مركبهما العناصر
وركابهما القوى البهيمية والسبعية والشيطانية ولا شك انهم مطهرون
عن النفس والطبيعة منزهون عن المزاج العنصري مجبولون على الطاعة
والانقياد ولذلك لا تكاد تسمع في السنة والكتاب دخول احدهم
النار يوم الجزاء للعذاب ثم اختلف العلماء في الفضل بين الملك والبشر
وجميع المعتزلة وبعض اهل السنة مثل ابي عبد الله الحليمي فضلوا الملك
واستدلوا بالعقلي والنقلي اما العقلي فهو انهم جواهر روحانية ونفوس
نورانية متعلقة باجسام لطيفة وهياكل علوية بريئة من ظلمات الطبيعة

ومنزهة عن كدورات المادة غير مشوبين بالشهوة والغضب وليسوا مقهورين
للنفس والشيطان مطلعون على الاسرار ومطالعون اللوح المحفوظ معصومون
عن الشرور والقبائح ومكرمون بالفضائل العلمية والعملية علومهم
محفوظة عن الخطاء والنسيان واعمالهم مصونة عن الرياء والعجب
وساير القوادح ومع ذلك باقية دائمة وكل ذلك فضائل مختصة بهم
دون الانسان لا محالة والجواب ان ذلك لا يوجب الافضلية من
الانسان وان كان يوجب الفضل نفسه فان للانسان ايضا جهات
فضل اخر مختصة به في مقابلة ما عدوه في حق الملك مثل كونهم مشاقين
في الاعمال مجاهدين للنفس والشيطان ومدافعين الشهوة والغضب
والهوى مؤمنين بالغيب ومع ذلك مجتنبين عن الشك والريب
ومعلوم ان الاجر بقدر التعب والجهاد مع النفس والشيطان هو
الجهاد الاكبر وفضل الايمان بالغيب مشهود له عن النبي عليه السلام
وصور اعمالهم وان قل بسبب قصر اعمارهم لكنه يجوز ان يكون فضلهم
كبيرا وثوابهم كثيرا بسبب متاعبهم ومشقاتهم خصوصا بحسب ابتلائهم
الكثيرة في الاعمار القصيرة من الاسقام والامراض ومرارة الصبر في
المصائب والبلوى المبشرة بالصلوة والرحمة والهدى ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم واما النقلي فمنها الايات الدالة
على كرامتهم وعصمتهم وتوقفهم عند امر الله مثل قوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وهم من خشيته مشفقون والجواب
الذي ذكرنا لدليلهم العقلي هو بعينه جواب عن هذا ومنها قوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك
وقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فان الاول
مقام الاعتراف بالقصور عن مرتبة الملكية والثاني اطماع ادم عليه
السلام للترقي الى المقام الملكي ويدفع الاول ان النبي عليه السلام
وان اعترف بالعجز والقصور عن الافعال الملكية التي تختص بهم لكن
ما اعترف بافضليتهم ومفضوليته عند الله تعالى وبالجملة الافضل
من بعض الوجوه لا يوجب الافضلية بالكلية ويدفع الثاني انه مع كونه

تمويها

تمويها وتخييلا من الشيطان اطماع لتحصيل الملكات الملكية مع ما به من الكمالات
الانسية اي لجمعه بين المرتبتين ولو سلم فلا يلزم الا فضل الملك على آدم عم
قبل نبوته ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى فان مقام التعليم اشرف
من مرتبة التعلم اقول شرف مقام التعليم لا يوجب شرف المعلم من كل الوجوه
فانه عليه السلام وان تعلم من جبرئيل عليه السلام كلمات فانه اعلم بحقائقها
باطلاع رباني واعلام لدني ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان المقام مقام الترقي من الادنى الى الاعلى
كما لا يخفى على ارباب البلاغة واصحاب الفصاحة والجواب ان الترقي
ليس الا في الوصف الذي زعم النصارى انه به في العبودية وتنقيض مع
النبوة وهو كونه عليه السلام بلا اب فانهم عليهم السلام بلا اب ولا ام
واما تقديم ذكرهم على ذكر الرسل فليس في شيء من الدلالة على الافضلية
كما لا يدل على الفضل على الكتب التي هي كلام الله تعالى فان للتقديم جهات
آخر غير الافضلية كتقدمهم في الوجود وفي تبليغ الاحكام والاهتمام بايمانهم
لمحل بعدهم عن التصديق بسبب خفائهم وجمهور اهل السنة والشيعة فضلوا
من البشر الانبياء عليهم السلام على الملك وصرح بعضهم بان عوام البشر
من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص البشر افضل من خواص الملائكة
ودليلهم العقلي ما اوضحناه من جهادهم مع النفس والشيطان واجتهادهم
في الطاعة واجتنابهم عن المعاصي مع وجود المخالف والمنافي من الشهوة
والغضب والهوى وازدياد كثرة الثواب وعظم الكرامة واقول الانسب
ان الكمال الكلي هو الطاعة والعبادة بل الكمال كل الكمال هو التخلق باخلاق
ذي الجلال والجمال كما يشعر به قول النبي عليه السلام فضل العالم على العابد
كفضلي على ادناكم وامثال هذا من الاحاديث الواردة في هذا المعنى والنقلي
لهم ما هو المفهوم من قوله تعالى فلما انباهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني
اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون اختصاصه
بعلم الاسماء دونهم وهذا دليل قوي الدلالة على فضله على المخاطبين
من الملائكة بهذا الخطاب واما عموم الخطاب او دخول خواص الملائكة
فيه فغير متيقن لورود الاخبار في خصوصه والدليل الآخر لهم امر الله

الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام وبعد دلالته حكمته على انه يضع الاشياء
فى مواضعها البتة ولا يأمر الفاضل بالسجود للمفضول وعلى هذا اما على الاول
اقول والحق فى هذه المسئلة ان الفضل وان امكن ان يعتبر بحسب جهات شتى
وشئ ومعانى عدة الا ان الفضل الكلى الذى لا ينبغى ان يعتبر الا فضلية
والمفضولية الا بحسبه لا يجاوز جهتين احدهما جهة الشرف ويقابلها
الخسة والاخرى جهة الكمال ويقابلها النقصان والمراد من الشرف
قلة الحجب والوسائط بينه وبين المبدأ والقرب من حضرت القدس
بقلة تراكم ظلمات الامكان وبقاء الاستعداد على الصفا بضعف الانصباغ
بصبغ الاوصاف الموجبة للبعد والمعنى من جهة الكمال جامعية الاستعداد
للكمالات الالهية والتخلق باخلاق الرحمانية والاسماء المتقابلة الجلالية
والجمالية والملك لما كان روحانيا مجردا عن كثافة المادة ومقدسا
عن ظلمات الطبيعة فلا جرم هو اقرب الى الحضرت القدوسية والحجب
بينه وبين المبدأ نورية غير صورية والوسائط المتوسطة قليلة بينه وبين
الساحة السبوحية بخلاف الانسان فانه بعيد عن حضرت السبحان
بتنزله الى اسفل السافلين وانصباغه بصبغ الماء والطين وتكدر صفاء
روحانيته بكثافة المادة وانظلام نشأته الجسمية بظلمة الطبيعة فيكون الملك
فائزا بهذا الفضل دونه والدلائل الدالة على فضل الملك من العقليات
والنقليات انما دلالتها على هذا والانسان لما كان فى المرتبة الاخيرة
من مراتب الوجود بعيد عن صرافة الاطلاق بتراكم القيود ولكن حاز جميع
المراتب وحاز ما فيها من الفضائل والمناقب وكان من الشجرة مثل الثمرة
فى انها تجوز مراتب القضيبة والورقة وسائرهما ثم يظهر فى هيئة نوى
الشجرة وتجوز جميع ما فى تلك المراتب من الاوصاف فالجامعية من
خصائص الانسان وبها جمع بين العلم والعرفان ما يقيت فضيلة الا نالها
وما بقيت مرتبة الا احاطت بما لها ولهذا ما وقف عند السدرة
عندما وقف الملك وما حجبه حجاب حتى الى ربه سلك والمراد من قوله
تعالى خلقته بيدى اى باسمائى الجلالية والجمالية وصفاتى اللطيفة
والقهرية جامعية بهذه فالكمالات للانسان والشرف للملك ولكن

فضـ

فضل الكمال والجامعية اعلى من فضل الشرف والروحانية لان نسبة الكمال
الى الشرف قريب من نسبة الكل الى الجزء وكتبه المنزلة من التورية والزبور و
الانجيل والفرقان والصحف التى انزلت على ابراهيم وعلى نوح وشيث و
آدم عليهم السلام والايمان واجب تفصيلا على من بلغه التفصيل من
الشرع والا فيكفيه الايمان الاجمالى فى غير القران اى الايمان بان الله
تعالى كان قد انزل كتبا على رسله وان لم يعلم ان اى كتاب نزل
على اى رسول ورسله والرسل جمع الرسول وهو انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ احكامه وقد يكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء
وقد يكون مقررا ومذكرا للشريعة المتقدمة وقد يكون له كتاب وقد لا يكون
وقد يوحى اليه بالملك وقد يلقى اليه الامر بالالهام والمنام وهذا اذا
اخذ الرسول مرادفا للنبى على ما اختاره البعض واما على ما فهم من الحديث
الذى نقله ابو ذر رضى الله عنه من انه سال رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وسئل
عن عدد الرسل فقال ثلث مائة وثلثة عشر جما غفيرا فالرسول نبى كان
له كتاب او نسخ لبعض من الشرع المقدم وبعضهم لم يعمل بمقتضى هذا
الحديث واحتاط عن الاعتقاد بمنطوقه لكونه خبر الواحد فى باب العقائد
ومعارضا لظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
اقول ظاهر الاية لا يدل الا على عدم بيان احوال بعضهم لا على عدم
بيان عددهم وخبر الواحد يفيد ظنا يكفى فى امثال هذه العقائد
التى ليس فى مرتبة الوجوب اعتقاده والايمان به وشرائط النبوة الذكورة
وكمال العقل وجودة الفطنة وقوة الرأى ولو فى الصبا والسلامة
عن كل ما ينفر الطباع من العيوب كالبرص والجذام ومن سوء الاخلاق
كالفظاظة والدناءة ومن قبح الافعال والحرف كالاكل فى الطريق والحجامة
والخبث فى النسب كخساسة الاباء وفجور الامهات وبالجملة كل ما
ينفر الطباع من الجهات فثبوته للنبى مخل بحكمة البعثة فيلزم سلامة النبى
عن امثاله ثم الحكمة فى بعث النبى فضل ولطف من الحق على خلقه ليهديهم
الصراط المستقيم والدين القويم الذى فيه سعادتهم العاجلة والآجلة

وفي الخروج عند بلا كهم في الاولى والاخرة اذ النفوس الناطقة الانسانية
انما اهبطت من جنة عالم الارواح العلوي الى ارض البدن السفلي الا لتجد و
تجتهد وتسعى وتتحلى بالصور العلمية الحسنة الحقة والعملية الصالحة الشافية
وتلطف الحجب الظلمانية والنورانية التي بينه وبين ربه المبعدة له عن ربها
بالتوجهات المستقيمة الخالصة والتعملات الشاقة الصالحة وتتخلى
عن العقائد الزائفة والاخلاق السيئة والاعمال القبيحة التي هي موبقاتها
الابدية ومهلكاته السرمدية وتحصل القرب بالحضرة القدسية وتغتذي
روحه بالنفحات الانسية ويرفع بعد المفارقة من البدن الى ربه
بوجوه مسفرة ناضرة ضاحكة مستبشرة ويبقى ابدا سرمدا مسرورا متنعما
في مقعد صدق عند مليك مقتدر ولما لم يتيسر الابتداء الى بعض العقائد
والاعمال بقوة الدراية من غير تعلم من الرواية ولتعسر الاطلاع على بعض
الممكن له الابتداء تعسرا قريبا من احد الامتناع بحيث لا يتفق الا لواحد
من الالوف اقتضت العناية الازلية الالهية بالارادة والاختيار
تفضلا ورحمة تكرما ومنة ان تعلم لعباده ما لهم ليكسبوه وما عليهم
كيلا يكتسبوه وتعرفهم الحق والباطل ليطلبوا ذلك ويتحرزوا منها
هذا ولما كان النفس والهوى مانعين عن السعي والجد والاجتهاد
وداعيين الى البطالة والبغي والعناد وجبت الحكمة البالغة الرحمانية
ان يكون لهم سائق وقائد من الاطماع والتخويف فخلق الجنة وملأها
جمالا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من النعيم
واعدها للمتقين وخلق النار وجعل فيها من السلاسل والاغلال
والمقامع والانكال ما يتصدع من شدته النفوس ويتشقق من سطوته
الصدور واعدها للكافرين فوعدوا وعدوا وبشروا انذروا بواسطة من
اصطفاه من جنسهم بسلامة الفطرة وصفاء الفطنة وكمالية الاستعداد
ونورية الصدر والفؤاد وعلمه من لدنه علما وانزل اليه بواسطة الملك
حكما وايده بالمعجزات الظاهرات وارسله بالايات البينات الباهرات
وللزوم كون الواسطة بينهما ليستفيض من الاعلى ويفيض
الى الاسفل حكمت الحكمة بكون الرسول بشرا كما قال الا بشرا رسولا

ليكون

ليكون برزخا بين الوجوب والامكان وواسطة بين الحق والخلق والعابد
والمعبود ويتصل من جهة روحانية الكلية وعقله النوراني الى عالم القدس
وحضرة واجب الوجود ويستفيد المعارف الذوقية الشهودية والكمالات
الكلية اللدنية من حضرة مطلق الوجود ويفيض على من دونه من المستعدين
المستكملين السائلين بلسان الاستعداد كمالاتهم المعدة لهم
حتى يخرجهم من النقصان الى الكمال ويرفعهم من القصور الى التمام فسمي
رسولا لرسالته من الحق الى الخلق ونبيا لارتفاع شانه وعلو مكانه
فانه فعيل من النبوة بمعنى الارتفاع او لاخباره وانبائه عن الله تعالى
وعن احكامه ان كان فعيلا من النبأ اي الخبر والمعتزلة قالوا بوجوب
الارسال وبعث الرسل على الله بحسب اصلهم الكلي في وجوب
الاصلح للعباد على الله واللطف بهم والفلاسفة قالوا بلزوم صدوره عن
العناية الازلية اللازمة على الله المستلزمة لكل ما لا بد منه في صلاح
النظام وانتظام احوال الانام وارسال الرسل من كلياته لان الا
لما كان مدني الطبع محتاجا الى التمدن والتوطن مستمد البعض من بعض
في المهمات من الملبوسات والماكولات والمنكوحات وساير
ما يتوقف عليه هذه الامور من الحرف والصناعات لزم في اجتماعهم
وتمدنهم وتشاركهم في اسباب المعاش ومعاملاتهم بالمبايعات
والمبادلات والمصادقة والمعاداة من قواعد كلية يرجعون اليها فيما
شجر بينهم من المنازعات والخصومات وتاسيس بنيان المواناة
وحفظه عن عوارض المخالفات والمنافرات اللازمة لتخالف الامزجة
والاخلاق ولزم ايضا من قوانين يتعلمون بها ما يصلح به انفسهم وتتحلى
بالفضائل القدسية والملكات الانسية وتتخلص عن الاعتقادات
الزائفة والاخلاق الردية ومن طرق السياسات التي بها ينزجر الخارجون
عن مقتضيات تلك القواعد والقوانين الداعية الى الصلاح
المانعة عن الشر والفساد حتى من لم يجب داعي الله طوعا زجروا به
كرها وتلك القواعد والقوانين والطرق هي التي سموها حكمة نظرية وعملية
فلزم من العناية الازلية ان يكون من النفوس الانسانية بعض نفس

متعلق ببدن لطيف عنصري لكيلا يؤثر تعلقه ذاك في تجرد روحانيته
كثير تأثير ولا يغيره عن صرافة نورانيته اشد تغير حتى لا يحجبه عن الاتصال
بالارواح الجبروتية والاستفادة منهم المعارف الملكوتية ولا يحجبه
عن نوع اتصال بالمبدا العلي الاعلى وتلقي منهم بعض العلوم والمعارف
الذوقية وتتمثل له الارواح القدسية احيانا لكمال مناسبة بين الارواح
وبينه ويسمع منه البعض كلاما منظوما مسموعا موصوفا بالفصاحة
والبلاغة ناطقة بالحكم العلمية والمغيبات الاتية والماضية بحيث يعجز
عن اتيان مثلها في فصاحتها وبلاغتها ودلالتها على معان شريفة
ونكت لطيفة القوى البشرية ويكون في النفوس المذكورة قوة التصرف في هيولى
العناصر ليظهر امورا خارقة للعادات خارجة عن الطاقات كاحياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص وانطاق الحيوانات وتكلم الجمادات
وغير ذلك مما نقل من معجزات الانبياء عليهم السلام ليكون مصدقا
لدعواه وسببا لان تهوي افئدة الناس الى ما دعاه وذلك الانسان
الذي وصفناه هو الانسان الكامل والنبي المرسل وما اظهره من الامور
الخارقة للعادات هي معجزاته وما سمعه بعضهم من الكلام المنظوم الفصيح
البليغ الدال على المعاني اللطيفة هو الكتاب المنزل ومن يتمثل
له من الارواح هو الملك وما نطق به من الحكم والمعارف والقوانين
والقواعد وطرق السياسات التي ياخذها من الكلام المنظوم او
يتلقفها من الملك او من المالك من غير توسط كلام موصوف بالصفة
المذكورة هي الشريعة هذا طريقهم في اثبات النبوة والشريعة ولولا ابتناؤهم
هذا القول على الايجاب ونفي الاختيار لما بعد عن الصواب
كل البعد وحماية ما بيناه تبين لك ان بعث الرسل مع انه امر ممكن
في نفسه عام عوائده تام فوائده جم منافعه كثير مصالحه بحيث كان
اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى ومثل هذا الامر الشريف كيف
يتصور ان يهمله العناية الازلية واني يعقل ان يتعطل عنه الرحمة
الرحمانية فاذا شاء وظهر في دور من الادوار وفي قطر من الاقطار
قبل ان يختم النبوة ويعلم انقطاع الرسالة رجل عاقل ذو راي

واف

والعلمية صح

واف وتدبير كاف من نسب طاهر وحسب فاخر متخلق بالاخلاق السنية الربانية
متحقق بالحقائق العلية الرحمانية صادق في اقواله مستقيم في افعاله زاهد
في الدنيا راغب في الاخرى غير مائل الى حطام الدنيا معرضا عن
اوامر الهوى يتفجر انهار العلوم من قلبه الى لسانه ويتموج بحار المعارف
من نهج رياح انفاسه وادعى الرسالة والنبوة واظهر امورا خارقة
للعادات خارجة عن الطاقات مصدقا لما ادعاه من امر الدعوة لزم
على كل من راه وسمعه ان يصدقه بقلبه في كل ما اتى به من ربه ويقر بلسانه
طوع التصديق ويحبه اشد حبا من اهله وولده واخ شفيق ويطيع
لاوامره وينقاد ويستسلم لحكمه غير متحرج عما قضاه بالقلب والفؤاد
فان من توجه قلبه الى الحق واعرض عن الباطل وطلب الرشد
والرشاد وهرب عن العتو والعناد والفتنة والفساد والضعف بالا
نصاف وترك التعصب والبغض والاعتساف والقى سمعه وهو شهيد
واستنصر ببصيرة قلبه السديد لا جرم يهتدي الى سواء السبيل والصراط المستقيم
ما خاب من خاب الا بحجب قلبه بحجب التعصبات المحجبة للقلوب
عن مطالعة الغيوب وما حرم من حرم الا باظلام بصيرته بظلمات الاغراض
الفاسدة المورثة لرين القلوب المحرمة الا المذكورة مصدقا بالايات مؤيدا
بالمعجزات دليل قاطع وبرهان ساطع لصدق الدعوى وحقيقة حقية
المدعي فمن امن وصدق فقد فاز بالنعيم السرمد وخلص نفسه من العذاب
الابد واما من بغى وطغى واستكبر وانكر فقد فارق النعيم واستوجب
الجحيم خسر خسرانا مبينا واستحق عذابا اليما واما ذكروا في ايجاب المعجزة العلم
بصدق النبي من تمثيلهم بهذا بما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضرة
جماعة وادعى اني رسول هذا الملك اليكم فان لم تصدقوني فانظروا وانه
فاذا هو خالف الملك عادته بان قام عن سريره وقعد ثلث مرات فلا
شك انه يحصل للحاضرين العلم الضروري بصدق ذلك القائل فانه للتنبيه
والتوضيح لا للاستدلال والا فخلق الله العلم عقيب ظهور المعجزة من
يدعي النبوة ضروري يشهد الذوق والوجدان ولا يحتاج الى الحجة
والبرهان فاذن لا يضرنا احتمالات بعيدة واوهام باطلة وخيالات

عن شهود المطلوب عن دعوى النبوة
ممن اتصف بالصفات صح

قام هذا الملك عن سريره وقعد ثلث مرات
مخالفا عادته فهو مصداق قولي و
حجة دعواي فنظروا صح

فاسدة من احتمال ان يكون المعجزة من عند المدعى لا من الله تعالى بان يكون
للمدعى مزاج خاص ونفس قوية يطلع بسببه على بعض المغيبات ويتصرف
فى العناصر او يكون له مصاحبة مع الجن او يكون له وقوف الى بعض
الاوضاع الفلكية والاتصالات والاقترانات النجومية التى يتيسر
عندها اظهار الخوارق فيظهرها بهذه الاسباب جلبا لقلوب الانام
وجمعا للحطام ومن احتمال ان يكون هذا من الله ابتداء عادة لا الخرق
او عادة نادرة لا يتفق الامرة فى سنين متطاولة لتوقفه الى وضع
مخصوص لا يعود الامرة فى ازمنة مديدة كتمام دورة فلك الثوابت فان
هذه الاحتمالات سفسطة ظاهرة مثل ان يكون بحضرتنا جبال ثابتة
ولا نراه خصوصا فيما تكرر من انواع المعجزات فانه يرتفع فيه كثير من
الاحتمالات ارتفاعا ظاهرا وايضا من كان كذوبا فى قوله غير مخلص
فى نيته مضلا للناس عن سواء السبيل فقد نعلم يقينا ان الله تعالى
لا يمكنه مرور الايام من خداع الانام واضلال عباده وتعذيبهم بل يفضحه
عن قريب ان مكنه فى زمان يسير فانه لطيف بعباده حكيم فى افعاله واما
احتمال انه يجوز ان يكون غير خارق للعادة الا بالنسبة الى الحاضرين واما
بالنسبة الى بعض ما غاب فيكون مقدورا لهم ايضا ولكن لعدم بلوغ
الخبر اليهم او عدم اتفاق اجتماعهم مع المدعى ما ظهرت المعارضة وما صدرت
المخالفة فمدفوع بان كل نبى انما ارسل بمعجزة اشتغل اهل زمانه خصوصا
سكان بلاده بجنس تلك المعجزة او نوعها وتفرغوا اليها وافتخروا وافتعلوها
حتى تهالكوا عليها فان ذلك الاحتمال اذا كان كذلك الامر وانجلى
كما انه اذا كان اشتغال اهلهم بمداواة المرضى بعث عيسى عليه السلام
يبرئ الاكمه والابرص ويحيى الموتى واذا كان اشتغال اهل العصر بانواع
السحر بعث موسى عليه السلام بالعصا ولما كان القوم متفاخرين
بالبلاغة والبيان انزل محمدا صلى الله عليه وسلم بالقرآن المعجز لفصحاء
سحبان واما احتمال ان يكون اظهار المعجزة بمواضعة من قومه لاعلاء كلمته
او لخوف منه ومن اعوانه او استهانة بشانه او لقلة مبالاة بامره
فيرفع ذلك ما ثبت بالاخبار الصحيحة المتواترة معانيها فى معاداة

قوم

قوم كل نبى له ليلا ونهارا سرا وجهارا بانواع المنازعات والمخاصمات
والمقاتلات والمحاربات حتى ركبوا فى ذلك كل شطط وارتكبوا كل امر
مفرط او مفرط بذلوا الانفس واموالهم فى المعادات فكيف يذهب
عاقل الى واحد من هذه الاحتمالات واما احتمال كونه ابتلاء من الله
تعالى مع سد جميع طرق الهداية والاهتداء وكونه اضلالا منه فانما
هو اجتراء وتهمة على العزيز الحكيم اللطيف الكريم فسبحانه سبحانه الله لطيف
بعباده يرزق من يشاء وهو القوى العزيز ثم اقول الحق عندى ان
ايجاب الخوارق العلم بصدق من ظهرت فى يده مشروط بارتفاع
معارض يدل على الكذب ولا بد من اعتبار هذا القيد فى تعريف المعجزة
ايضا فان الاخبار مستفيضة باظهار بعض الكذابين امورا خارقة
للعادة مثل حرث الكذاب المتنبى الذى تنبى فى خلافة عبد الملك
بن مروان واضل ناسا كثيرا فكان يظهر لهم فاكهة الشتاء فى الصيف
وبالعكس وكان يغير رخامة فى المسجد فيسبح وامثاله شايعة فى
الاخبار والتواريخ ولا يتم القول بان الله تعالى اجرى عادته على ان
لا يظهر الخوارق على يد المتنبى الكذاب ويلزم قيد السلامة عن المعارض
الدال على الكذب فى تعريف المعجزة فالفرق بين النبى والمتنبى ليس
ظهور الخوارق على يده مطلقا بل سالما عن المعارض المذكور فان
من المعلوم انه لا يثبت صدق احد بتعارض الامور الدالة بعضها على
صدقه وبعضها على كذبه حتى يسلم المصدق المحض فى حقه عن الكذب
فالمعجزة ليس الا هذا والمتنبون وان وقع منهم ما يدل بحسب الظاهر
على الصدق لكن كان دلايل كذبهم دلالة حقيقية من الاحوال والافعال
وساير الامور [illegible] اكثر من ان يحصى ويحد والصابئة والبراهمة نفوا النبوة
اى نبوة البشر وحجتهم ما حكى الله عنهم ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون
وتفصيله ان افراد البشر كلها متحدة فى الحقيقة متساوية فى الاحوال
والاحكام يأكلون ويشربون يتناكحون ويتناسلون فاطاعة بعضهم
لبعض وانقياد بعضهم من اشد الجهالات واكبر الضلالات وتسليم قول
بشر بامثالهم بمجرد قوله بلا حجة غاية سفاهة ونهاية حماقة والجواب عنه

قال الله تعالى عن لسان بعض الانبياء ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن
على من يشاء من عباده وانكار تفاضل افراد الانسان وتخالف استعداداتهم
الفطرية واكتساباتهم العلمية والعملية والخلقية يكاد يلتحق بانكار السوفسطائية
المحسوسات المحققة من المبصرات والمسموعات ونفي حجية المعجزة
الظاهرة الدالة على ما قلنا جهل وضلال لا يتصور جهل وضلال فوقه والبراهم
وهو الرجل الذي ينسب اليه البراهمة في الهند قرر استحالة النبوة بوجوه
اخر غير الذي نقلنا منها ان الحكيم سبحانه لا يأمر العباد الا بما فيه المصلحة
التامة والموافقة للعقل ولا ينهى الا عن ما فيه المضرة والمخالفة للعقل
فما بالنا نصدق ونطيع من يامرنا باشياء وتحكم عقولنا باستقباحه
او عبثيته مثل الدوران حول بيت مبني من الحجارة ورمي جمرات في مواضع
مخصوصة وتقبيل حجر وابطال حيوة واذهاق روح من حيوان وينهينا
عن اشياء تحرم بنظر القاضي العدل بمنافع ومصالح فيه مثل
تحريم لحوم بعض الحيوانات التي يتغذى بها البدن ويتقوى به المزاج فلنا
اصبتم في كلمتكم القائلة بان الحكيم لا يحكم الا بما فيه المصلحة ولا ينهى الا
فيه المضرة ولكنكم اخطأتم في سلب المصلحة عن بعض الاشياء
المامورة واثبات المصلحة لبعض الاشياء المنهية واخطأتم كل الخطاء
في حكمكم بكفاية كل عقل في ادراك كل حكمة ومصلحة خصوصا في الاسرار
الشرعية فان شعاير الدين تعظيم ما امرنا الله تعالى بتعظيمه من الازمنة و
الامكنة وساير الاشياء لحصول نوع صلاح لانفسنا في تعظيمه ولحصول
نوع شرف لها لمناسبة مخصوصة بينها وبين الاشراف فان بعد المسافة
المعنوية بيننا وبين ربنا وكثرة الاحكام الامكانية الموجبة لبعدنا عن
حضرة الوجوب اوجب لنا الوسائط في توجهاتنا اليه حمايتنا وحفظنا
مناسبة مخصوصة فشرف بعض الازمنة مثل شهر رمضان بتخصيص
انزال القران فيه وتعيين الصوم الذي هو امساك النفس عن شهواتها
وتغليب جانب الروحانية على الجسمانية فيه وبعض الامكنة كالبيت
الحرام مثلا بامره ببنائه من شرفه بنبوته وخلته ابراهيم عليه السلام
ثم بكونها موضع عبادته ومحل طاعته خصوصا بخلص عباده

من الانبياء والمرسلين والاولياء الكاملين المكملين وكونها مهبط
الملائكة المقربين مددا مديدة وعهودا بعيدة وبعض الاشياء التي
في صورة الجماد كالحجر الاسود لمثل ما ذكرنا في امر البيت او لانزاله من الجنة
او لانه الكتاب المكتوب بشهادة المطيع وجحود العاصي كما روي
ان عمر رضي الله عنه قبل الحجر فقال اني لا اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع
ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك
ثم بكى حتى علا نشيجه فالتفت الى ورائه فراى عليا رضي الله عنه فقال يا
ابا الحسن ان ههنا تسكب العبرات فقال علي رضي الله عنه يا امير المؤمنين
بل هو يضر وينفع قال وكيف قال ان الله عز وجل لما اخذ الميثاق على
الذرية كتب عليهم كتابا ثم القمه هذا الحجر فهو يشهد للمؤمن بالوفاء
ويشهد على الكافر بالجحود فيكون تعظيما لهذه الامور لامر الله ايانا
بتعظيمها وملاحظة بهذه المعاني اللطيفة المذكورة راجعا الى تعظيم الله
تعالى فنا هيك ممن يشاهد تشريف الله تعالى البدن الانساني الذي
هو في الحقيقة جيفة مركبة من الاخلاط المستقذرة والنجاسة المستقذرة
التي منشاؤه من النطفة النجسة الجارية من مجرى البول ومعاده الى الاستحالة
والتعفن والنتن بحيث يتنفر منه الطباع حتى قيل في حقه اوله نطفة مذرة
واخره جيفة قذرة وهو فيما بينهما يحمل العذرة بنفس شريف قدسي وروح
لطيف انسي وعلوم يقينية واعمال زكية واخلاق كريمة كيف ينكر امثال
هذه التشريفات لامثال هذه الاشياء واما رمي الجمار فلا يبعد ان
يتفق لبعض من اعتنى الله بشانه ان يطرد الشيطان ويرميه لعروضه
وقصده الوسوسة له في ذلك بتاييد الله له ثم كل من يستن بذلك
السنة بتلك النية في الوقت المخصوص والمكان المعلوم يستفيد نوعا
من تلك الفائدة واما الحيوانات المحرمة لحومها فلعل العلة في تحريمها الاخلاق
الخبيثة المتولدة من اغتذائها الاخلاق السيئة والاعمال الخبيثة فحرمت
لذلك ويجوز ان يكون الحكمة في تحريمها اخر مثل الاعتياد باستطعامها ما
الف من الفجار اهل الفسق والاستكبار فيكون في المخالفة لهم نوع اطاعة لله
تعالى فافهم واما ازهاق الروح عن الحيوان فانه تصدق في حق فقراء

الانسان

وتشريف وتكريم للحيوان المذبوح بالنسب في جعله جزء بدن الانسان فانه
معراج في حقه وترق مطلوب وسوقها لما خلقها الله له وكل ذلك حكم ومصا
كما لا يخفى على المنصف ومن شبه براهم انه يقول ما اتى به الرسول اما معقول
فلا حاجة الى الرسول واما غير معقول بهذا المعنى فلا يقبل قلت معقول
بمعنى انه لا ينفيه العقول ولكن لا يهتدى اليه بمحض النظر من غير هداية ودلا
فالحاجة الى الرسول متحقق وغير معقول بهذا المعنى اى عدم الاهتداء فلا
يوجب عدم القبول ولكن ان الحاجة الى النبي متحقق حاجة ضرورة في
بعض الامور الشرعية التي لا طريق للعقل الى الاهتداء اليه من عند نفسه
وحاجة سهولة وتيسر في البعض الذي يمكن اليه الاهتداء للعقل
ولكن بعسر وصعوبة لجريان العقل وتمنعان البتة عن حريم الادراك
الا واحدا من الالوف ولذلك ضل براهم واضل كثيرا من اسوا السبيل
فسحقا وبعدا له والصابئة مع ما نفوا النبوة قالوا بهرمس وعاذيمون
وبهاشيث وادريس عليهما السلام مع ان الدليل النافي للنبوة
على زعمهم يدل على نفي نبوتهما ايضا فان قلت فعلى ما قلت يجوز ان
يعتبر محامل صحيحة في عبادة الاصنام ايضا فلم ذا التكفير والتضليل
والتسفيه والتجهيل قلت لانهم ما اعتبروا معاني صحيحة حقيقة بالاعتبار
بل تخيلوا خيالات باطلة وتمنوا اليها معاني كاذبة بغير امر من الشارع
بل لمجرد اختراع من عند انفسهم واجتراء على الله وايضا غالوا وافرطوا
في التعظيم حتى عبدوا الاحجار بالعبادة المختصة بالمعبود بالحق ونسبوا
الامور الخاصة لقدرة الله وارادته من التخليق والترزيق اليها نعوذ بالله
وما اعترف منهم احد بالله الا البعض ممن له حظ ما من التعقل في الجملة عند
ما بقي مبهوتا وافتضح حماقة وسفاهة ولم يجد مفرا من القول ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله ومع هذا ليس الاعتراف
في القول فقط واما في الاعتقاد والاعمال فهو مصر على الاشراك بل
هو مرجح للاصنام على الله كما نطق به قول الله تعالى فقالوا هذا لله بزعمهم
وهذا لشركائنا وما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو
يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون فانهم كانوا يعينون بعضا من اموالهم

كالنتاج والزروع ليصرفوها الى الضيفان والمساكين وبعضها منها لالهتهم
ليصرفوها الى بيت الاصنام وسدنتها فاذا رأوا فيما عينوا لله جودة بدلوها بما
لالهتهم فعينوها لالهتهم واذا اتفقت الجودة فيما عينوا لالهتهم اقروها على
ما كان فان قلت البيت السجدة والصلوة لجهة الكعبة عبادة له
بالعبادة المختصة بالله تعالى قلنا حاش عن الشارع ان يامر بالعبادة
لغير الله وحاشا عن المؤمنين ان يعبدوا غيره بل السجدة الى الكعبة
توجيه وجه البدن الى الكعبة بامر من الله تعالى لاقتضاء الحكمة ان
يكون الجسم متوجها من هذا العالم من غرائب ما هو من خصائص الالوهية
لها وتوجيه وجه القلب الى الله تعالى وتقدس بخلاف عبادة الاصنام
على ما ذكرنا والفلاسفة وان لم ينكروا لكن لزم من بعض قواعدهم انتفاء
النبوة على الوجه الشرعي الواقع مثل قولهم بامتناع الخرق والالتيام للافلاك
ونفي الاختيار على الله سبحانه وتفريع الانزال والارسال والاعجاز
على اصل الايجاب وترتيب الحوادث على الاسباب ترتبا عقليا و
غيرها وكل ذلك باطل والاعتقاد بها ذابل فما بنوا عليها من الامور الحقة فهو
في حكم البطلان لا ينجيهم من العذاب وتحرمهم الثواب ولا يهديهم الا طريق
جهنم فالسعادة كل السعادة في الخضوع لامر الله والاتباع للانبياء
صلوات الله عليهم اجمعين قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
والشقاوة كل الشقاوة في الاعجاب برأيه والاعتماد بمحض عقله و
الاستكبار عن امر الله بترك الاصغاء اليه ووحيه افرايت من اتخذ الهه
هواه واضله الله على علم قال رضي الله عنه والبعث بعد الموت عطف
على ما قبله فكانه رضي الله عنه راعى في وصل هذه الموصولات اسلوب
القران المجيد من قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
ومن قوله يؤمن بالله واليوم الاخر وهذا الاسلوب شايع في السنة
ايضا ولذلك غير الاسلوب فيما بعده وفصله عما قبله والمراد من البعث
بعد الموت الحيوة بعده وعود الروح الى البدن بعد مفارقته كما قال الله
تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم وما تخلف احد من اهل الملل عن القول بالحشر لانه
ما جاء رسول من الله الا اخبر به وما نزل كتاب الا نطق به وما سمع الا

ان كلا من علماء الملل وفضلاء الامم ابقى الآيات النازلة والاخبار الواردة
في هذا الباب على ظواهرها وما صرفوها عنها بالتأويل مع ان كل اهل ملة
كانوا يفترقون في كثير من المسائل فرقا ويتخذون من التاويل طرقا وهكذا
قلد عوام اهل كل ملة علماءهم فوقع الاتفاق وتحقق الاطباق على حقية الحشر
الجسماني والمعاد الانساني وكما اتفق اهل الملل على اثباته كذلك
اتفق غيرهم على نفيه فكان الاعتقاد بحقية المعاد الجسماني فصلا فاصلا
وفرقا فارقا بين اهل الملل وغيرهم ثم المثبتون تفرقوا فرقتين منهم من اثبت
المعاد الروحاني ايضا وهم القائلون بتجرد النفس الانساني من اهل الملل
كالمتصوفة والامام حجة الاسلام والحليمي والراغب والقاضي ابو زيد الدبوسي
والشيعة والكرامية من ملتنا وجمهور النصارى من غيرنا ومنهم من اقتصر
على المعاد الجسماني ونفى الروحاني وهم جمهور المسلمين والنافون ايضا
افترقوا فرقتين فرقة اثبتت المعاد الروحاني وهم الفلاسفة الالهيون
القائلون بان حقيقة الانسان هي النفس الناطقة المجردة المتعلقة
بالبدن تعلق تدبير وتصرف وهو آلة لها يستعملها في تكميل جوهرها
وفرقة نفت المعاد اصلا روحانيا وجسمانيا ذهابا الى ان حقيقة الانسان
هي هذا الهيكل المحسوس مع ما تضمنه من المزاج والقوى والاعضاء
والاعراض فاذا فسد المزاج وبطلت القوى وتفتت البدن وتفرقت
الاعضاء والاجزاء انعدمت الصورة الشخصية والهيئة الوحدانية
فلا يقبل الوجود اصلا بل يمتنع اعادة المعدوم رأسا وهم الفلاسفة
الطبيعيون الذين لا يعدون من العقلاء ولا يعتد بشأنهم العلماء
وفرقة خامسة توقف في امر المعاد ولم يتجاسر على نفيه واثباته بل اعترف
بالعجز والقصور في ادراكه ومعرفته والمشهور في هذا المذهب جالينوس
ومن تابعه حتى نقل عنه التصريح بالتوقف عند احتضاره فكان في مسئلة
المعاد خمس مذاهب لخمس طوائف والذي هو من ضروريات الاسلام
والاخلال باعتقاد حقيته مخل بالايمان هو الحشر الجسماني فان نفيه والشك
في ثبوته كفر وتكذيب للكتب المنزلة والرسل المرسلة في الدلالات
الصريحة والاخبارات الصحيحة وتجهيل لورثة الانبياء وللبررة الاتقياء

من لدن آدم عليه السلام فيما اعتقدوه حقا ووجدوه ذوقا والذي هو
حقيقة الحق والعرفان الكامل المحقق هو الجمع بين اثبات المعادين كما ذهب
اليه محققو كل طائفة واعتقد عليه مدققو كل ملة فلزمنا الان اولا
اثبات المعاد الجسماني تفصيلا وان آتينا منه بما يتفطن به الالباء
اجمالا والاشارة الى ثبوت الروحاني ثانيا وان لم يمكن اثباته
بدلائل قطعية وبراهين عقلية وابطال المتمسكات الباطلة النافين ثالثا حتى يتحقق الحق ويتميز الكذب من الصدق فصل في اثبات المعاد
الجسماني العمدة في اثباته ما لوحنا اليه من توافق الكتب المنزلة وتطابق
الانبياء والرسل واجماع علماء اهل الملل في كل عصر وفي كل قطر على تحقيقه
والتصريح به بحيث لا يحتمل التأويل ولا مساغ للصرف عن الظاهر
مع تحقق امكانه في ذاته وسهولته بالنسبة الى عظمة الله وقدرته كما قال
سبحانه اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين
وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر
الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وبالجملة
الكتب السماوية خصوصا القرآن المعجز المنزل على خاتم الانبياء عليهم
الصلوة والسلام لتكميل الشرائع وتتميم مكارم الاخلاق مشحونة
بالتصريحات والتوضيحات في هذا الباب مثل قوله تعالى ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة وامثاله مما يتعسر على المحصين عده وعلى العادين
ضبطه فتامل وانصف هل يعقل صرفها عن الظواهر سيما عند ورود ما
في مقابلة شبهة المنكرين التي لا خفاء في اختصاصها بنفي الحشر الجسماني
لفظا ومعنى مع امكانه في نفسه وتحقق ان ما يقال من ان الايات
والاحاديث وان كثرت في المعاد الجسماني لقد كثرت في باب
التشبيه والجبر فلما صح التاويل هناك فليصح ههنا ايضا افك وباطل
وضلال لا يصح ان يذهب اليه عاقل والمعتزلة ذهبوا الى وجوبه عقلا

وثبوته بدليل عقلي، وقدروه بان المصالح المحضة والمنافع البحتة للعباد مثل ثواب
المؤمن المطيع وعقاب الكافر العاصي وانصاف المظلوم من الظالم يجب
على الله تعالى ولا يمكن بعد الاماتة والافناء الا بالاعادة والاحياء
لتعلقهم المباشرة للاعمال، حتى تحقق المكافاة والمجازاة على العمل و
اجيب بمنع الوجوب على الله وتزييف تمسكهم فيه كما سيجئ في موضعه
وعلى تقدير التسليم، فبكفاية المعاد الروحاني في الخروج عن عهدة الواجب
لان العلم، والعمل واللذة والالم ليست الا للروح وليست للابدان والا
الالالة والاستعمال فالثواب والعقاب للارواح تحقق المكافاة سواء
لم تتعلق بالابدان اصلا او تعلق بالابدان الاول او بالاخر وانا اقول
ان كان مرادهم من وجوب امثال هذه المصالح الوجوب، على الله تعالى
من غير اختياره فلا شك في فساده وان ارادوا ان بعض الصفات
الكمالية الالهية مثل لطفه وكرمه، وحكمته ترجح تعلق الارادة الازلية
المتساوية نسبتها الى جميع الممكنات بايجاد تلك، المصالح فيجب
باختياره الواجب تلك الصفات، لكون الاخلال بها منافيا
للطف والكرم مخالفا للحكمة نقصا في حقه تعالى فكما ان الاوصاف
الكمالية يجب لذاته تعالى واضدادها يمتنع له وان الكمال في حقه
وجوب تلك الاوصاف له والنقص امكانها وجواز عدمها فكذلك
اثار الاوصاف واجبة لتلك الاوصاف وبواسطتها للذات
واضدادها ممتنعة بالنسبة اليها للذات، والكمال للذات في ذلك
ايضا فهو كلام حق لا وجه لانكاره ويدل على المعاد دلالة قاطعة
واما ما قيل من كفاية المعاد الروحاني في هذا الامر فاقول الاعمال
في الخير والشر انواع واجناس واشخاص يقتضي الحكمة، ان يجازي
كل عمل بمناسبة مخصوصة شخصية ويقتضي ان يكون الاقتصاص
الجارية بين الظالم والمظلوم على تلك المناسبة فلا يتاتى في المجازاة
والاقتصاص على الوجه التفصيلي المتضمنة بجزئيات تلك المناسبات
الا في الاجسام المركبة من الاعضاء والقوى لا في الارواح المجردة
البسيطة وعلى تقدير ان يتاتى فيها ايضا لا شك انها في الادراك

الكل

الكل، وانتم مع امكان اعادة الابدان فهذا القدر يكفي في ايجاب، الحكمة الالهية
لها والعقل يحكم بهذا الدليل بوجوبها ولقد روي عن جد النبي عليه السلام
عبد المطلب بن هاشم انه حكم بثبوت المعاد الجسماني، وما كان هذا
الا شرف نور النبوة المتلالئة في وجهه المنشرحة صدره فانه مع انه نشأ بين
معطلة العرب كان يقول ويرى ان كل من ظلم وتعدى فالبتة يرى جزاء
ظلمه ويذوق نكبة جوره قبل ان يموت فلما راى ان احدا من المشهورين
بالظلم، والجورمات قبل ان يرى شيئا من العقوبات العاجلة تفطن
حينئذ وتنبه وحكم بان بعد هذه الدار دارا اخرى يرى فيه كل عامل
جزاء عمله، ان خيرا فخير وان شرا فشر وهذا من الالهامات الربانية
والالطافات الرحمانية بسبب ملابسة نور نبينا عليه السلام له
اباما وقربه من هذا ما يبوح بقلب الغفير من ان الذات الالهية
المتجمعة، لصفات الكمال المتعالية عن سمات النقص والزوال
لا شك، في ان كلا من صفاته العلية في غاية ما يتصور من الكمال
حتى لا يتصور درجة اعلى مما فيه والا فاين يتصور غاية الكمال، وهو
غاية الغايات ونهاية النهايات ومن المعلوم ان في هذه الدار
لا يرى، من اثار اللطف والكرم ما يصح ان يقال فيها انها في الكرم غاية
وفي اللطف نهاية، فان اعلى ما يكون في هذه الدار من النعيم،
وان عظمت، وجلت ومن المكدرات والمنغصات سلمت
وطابت فقد يكدره الموت عما قليل، وينغصه المفارقة عنه بعد
زمان قصيرا وطويل، كما اذا اعتاد ملك من الملوك ان ينعم عباده بانواع
التنعمات، ويكرمه باصناف التكريمات، ثم بعد زمان سلبهم ما خلع عليهم
ويقتلهم بانواع التعذيبات فانظر هل بعد ذلك الملك في غاية
الكرم وهل يوصف، بنهاية النعم فلا بد من دار يكون فيها ظهور، الاثار
العلية للرؤف الرحيم والالطاف، السنية للرب الكريم بحيث،
لا يمتزج عزها بهوان ولا يشوب نعيمها خيبة، وخسران فما هي الا الدار، الاخرة
التي نعيمها دائم، وسكنها في الروح، والريحان ابدا سرمدا فائم،
ثم اختلف مثبتو حشر الاجساد في كيفيته قال بعضهم انه بالاعدام الكلي

وقال الاخرون انه بالجمع بعد التفريق واختار البعض التوقف فى هذه فانه
لا طريق الى تعيينه يقينا ولا كثير فايدة دينية يتعلق بتعيينه وتمسك الاولون
اولا بدعوى الاجماع على الايجاد بعد الاعدام قبل ظهور الخلاف و
ثانيا بقوله تعالى هو الاول والاخر اى موجود قبل ان يوجد شئ
وباق بعد ان يعدم كل شئ وثالثا بقوله تعالى كل شئ هالك
الا وجهه اى معدوم وليس المراد الخروج عن الانتفاع فانه لا يمكن
ذلك على تقدير الوجود لان اعظم المنافع وهو الدلالة على الصانع
لا ينفك عن وجوده ابدا ورابعا بالايات الدالة على العود بعد البدء
مثل قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده
فان الاعادة بعد البدء لا يمكن بدون تخلل العدم ويدل على
كون العود من العدم كون البدء منه وخامسا بقوله تعالى كل من
عليها فان فان الفناء هو العدم ورد بمنع الاجماع فان اجماع
الصحابة والتابعين ما كانوا الا على بقاء الحق وفناء الخلق وموت
الاحياء وانعدام صور الاشياء بتفرق اجزائها يسمى فناء عرفا
واما انه بطريق اعدام الجواهر فالصحابة لم يتعرضوا له هذا التدقيق
ولم ينصوا على ذلك بشئ ولا التابعون ايضا وبان المراد باخرية
سبحانه بقاؤه بعد موت الاحياء وتفرق الاجزاء وبهذا القدر
يكفى فى الاخرية وبهذا القول يخرج الجواب عن ساير الاى فان
الفناء والهلاك يستعملان فى الموت وتفرق الاجزاء والعود
بعد البدء يصح ان يحمل على الحيوة بعد الموت وجمع الاجزاء بعد التفرق
وفى الاولية والاخرية والهلاك والفناء يمكن ان يوجد احتمالات
اخر غير ما حمله المستدل اضربنا عن ذكرها لوفاء القدر المذكور بالمقصود
واحتج الاخرون القائلون بان الحشر بالجمع بعد التفريق ببعض النصوص
الدالة ظواهرها على ذلك مثل قوله تعالى واذ قال ابرهيم رب ارنى
كيف تحيى الموتى الاية وقوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
لحما الاية وكقوله تعالى كما بدأكم تعودون بعد ما علم ان الخلق من
الطين ومن صلصال من حماء مسنون فيكون بطريق جمع الاجزاء

اصلاح صح

فيدل

فيدل على ان العود ايضا كذلك وهذه النصوص وان لم تدل على
نفى الاعدام دلالة قاطعة لكن لا اقل من ان يفيد الظن بان الحشر
بعد التفريق مع ما علم من ان التفريق بعد الموت لازم والاعدام غير
ثابت واما ما تمسكوه فى الاعدام من انه لا بد من فعل الحكيم من منفعة
ومصلحة ومعلوم انه لا منفعة فى الاعدام ولا مصلحة يكون عبثا
للحكيم عليه ففاسد اذ يتصور مصالح شتى ومنافع عظمى فى الاعدام
مثل تفرده بالبقاء واظهار استغنائه عن الاشياء واظهار
قدر نعمة الوجود والايجاد مع ما يمكن من المصالح التى ينفرد بعلمه سبحانه
وتعالى وعدم لزوم كون افعاله معللا بالاغراض بل عدم جوازه و
كذا تمسكهم بان على تقدير الايجاد بعد الاعدام يكون المعاد غير الاول
لامتناع اعادة المعدوم بعينه فلا يصل الجزاء الى العامل مع ان العقل
والنقل متطابقان فى ان المثاب والمعاقب هو من يعمل الخير والشر
لامتناع اعادة المعدوم غير مسلم وما ذكروا عليه من الادلة كلها
باطل كما ستسمعه عن قريب وعلى تقدير التسليم فعدم وصول الجزاء
الى العامل غير مسلم فانه يجوز ان يكون الروح جوهرا مجردا باقيا فى حال
افناء البدن وعوده فيصل الجزاء اليه لكونه عاملا بالحقيقة وملتذا ومتالما
او يكون الاجزاء الاصلية للبدن باقيا ويعاد منه البدن الثانى
ويكون هى اصلا فى العمل والاستحقاق ثم يكون مجزيا بالثواب و
العقاب **فصل** فى المعاد الروحانى مبنى المعاد الروحانى ثبوت
النفس الناطقة المجردة عن البدن اى عن الحلول فيه المتعلقة به تعلق
التدبير والتصرف بحيث يكون البدن آلة لها تستعملها فى استكمال
جوهرها الى ان يفسد المزاج بسبب من الاسباب البادية والداخلة
او الشيخوخة وكبر السن بحيث يخرج عن الاعتدال المصحح لتعلق النفس
الناطقة به فينقطع التعلق وينعدم البدن فيفنى البدن لفناء الحرارة
الغريزية والقوى الحافظة لها وتبقى النفس الناطقة مجردة غير متعلقة
بالبدن الا نوع تعلق يتلذذ به او يتالم به فى عالم البرزخ والقبر الى ان
يحشرها الله تعالى بان يعيد لها بدنا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول

بالجمع صح

ويلتذ او يتألم بلذات او آلام عقلية كلية بنفسها وذاتها المجردة على قول
الفلاسفة او بها وبلذات وآلام جزئية حسية بواسطة البدن المعاد على
قول المليين فلا بد من تفصيل المذاهب والاقوال المنقولة والدلايل
المعقولة في ان حقيقة الانسان هي الجوهر المجرد وبيان ما بينه الفلاسفة
في الحشر وبيان وجه مخالفتها للقواعد الاسلامية والدلايل السمعية
ووجوه مخالفتها لها فنقول اولا قد اختلفوا في حقيقة النفس الانسانية
فمن قائل انه المزاج الخاص لكل شخص الذي هو الحالة المعقولة المتوسطة
الحاصلة للعناصر بعد امتزاجها وانكسار كل منها من الاخر وكسره له و
قيل قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل ثلث قوى في ثلثة اعضاء القوة
الحيوانية في القلب والنباتية في الكبد والنفسانية في الدماغ وقيل
الدم المعتدل وقيل الهواء ومن قائل انه الهيكل ومن قائل انه جزء لا
يتجزى في القلب وقيل انه الاجزاء الاصلية للبدن الباقية من اول
النشأة الى الموت بل وبعدها الى ان يشاء الله سبحانه منها بدنا معادا
وجمهور المتكلمين على انه جسم لطيف خفيف نوراني علوي تخالف بالماهية
للهيكل المحسوس سار فيه وفي جميع اعضائه واجزائه سريان ماء الورد
في الورد والنار في الفحم لا يقبل التبدل ولا التحلل وحيوة البدن بسريانه
فيه وموته انتقاله بالصعود عنه الى عالم الارواح وعند البعض اجسام
لطيفة اما متكونة في القلب وسارية منه الى ساير الاعضاء من طرق
العروق الضوارب التي تسمى شرايين واما متكونة في الدماغ سارية
منه الى ساير اجزاء البدن من طرق الاعصاب النابتة من الدماغ وكان
ما قالوه هو الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف يحصل من غليان الدم في العروق
بالحرارة الغريزية ويتحرك دائما في الجوف الايسر من القلب مثل الشعلة الجوالة
ويسري الى جملة البدن من طرق الشرايين ويصعد الى الدماغ ويتكيف
هناك بكيفية الادراك ثم يسري من طرق الاعصاب الى الاعضاء وهذا
سواء في الانسان وساير الحيوان ومثبتوا المجردة يثبتون هذا ايضا
ويقولون انه روح حيواني يتعلق الناطقة اولا به لمناسبة لها نوع مناسبة
في اللطافة وبواسطته يتعلق بالبدن فكأنه برزخ ذو وجهين بين البدن

والنفس

والنفس الناطقة وقال المحققون من الفلاسفة واهل الملة ان الانسان بعدما
يخلق له روح حيواني على ما وصفناه مثل ساير الحيوانات يفيض عليه لكمال
استعداده وتمام اعتداله من الفياض المطلق جوهر مجرد عن الحلول
في المادة غير جسم ولا جسماني اي يبدع الفياض ويجعله متعلقا بالبدن تعلق
تدبير وتصرف لكن غير حلول فيه وتعلق عاشق بالمعشوق اذ النفس في
اول فطرتها خال عن الكمالات العلمية المستعدة لها فيعشق لكمالها
عشقا جبليا الهاميا ويتوقف تحصيلها له على الالات مثل العين لابصار
الجزئيات والسمع لاستماع الاصوات والشم لادراك المشمومات
واللمس والذوق للملموسات والمطعومات والحس المشترك لجميع المحسوسات
والخيال لحفظها والواهمة لادراك المعاني الجزئية التي فيها والحافظة لحفظها
والمتخيلة لتتصرف في المعاني الجزئية والصور المحسوسة بالتركيب والتفصيل
وساير الاعضاء البدنية والاجزاء الصورية لتوقف تلك القوى عليها
اما في ذواتها او في افعالها وصفاتها او بقائها او بقاء افعالها وصفاتها
او بقاء انواعها حتى يصل بذلك كله الى كمالها الكلي وهو ادراك الكليات
فلا جرم يعشق بالكمالها الى كل من الالات التي لا تحصل الا بها والى
جميعها المتحدة بوحدة تركيبية شخصية وهو البدن فهذا التعلق ليس هو
تعلقا ضعيفا يزول بادنى سبب لضعف ما استفاده المتعلق من المتعلق به
كتعلق الاجسام بالامكنة والاحياز ولا تعلقا متينا بها في القوة بحيث
يحتاج المتعلق الى ما يتعلق به في وجوده ويزول بزواله كتعلق الاعراض بالاجسام
بل هو تعلق متوسط يحتاج به المتعلق الى ما يتعلق به في كمالاته وصفاته لا في
بقائه وذاته فعبر عنه بتعلق التدبير والتصرف وتعلق العاشق بالمعشوق
وليس لكل فرقة من نافي التجرد دليل على ما ادعاه الا تخمينات في تعيين
ما عينوه لان يكون حقيقة انسانية بعدما زعموه انه دليل على نفي التجرد
كما استدل من قال بانه جزء لا يتجزى في القلب بانه معلوم انه قايم
بذاته بديهة وغير قابل للانقسام بحلول الصور البسيطة فيه عند تعقلها له
فتعين ان يكون جزء لا يتجزى بانضمام ادلة التجرد ومكانه القلب لانه
محل العلم وكما استدل من قال انه الاجزاء الاصلية ببقائه من اول العمر

وآخرون من قال انه الهواء بانقطاع الحيوة عند انقطاع الهواء، واما احتجاجهم على نفي التجرد واثبات الجسمية فمن وجوه احدها النصوص الظاهرة الدالة على ادخالها النار وعرضها عليها وفتوفيها حول الجنازة وكونها في قناديل من نور وفي اجواف طيور خضر فان كل ذلك من خواص الاجسام لكن لا يبعد ان يكون ذلك على طريق التمثيل وناطقا على التجرد بنوع ظاهر من التاويل ولذلك تمسك به القائلون بالتجرد وثانيها انه لو كانت مجردة لاستوى نسبتها الى جميع الابدان فيكون تعلقه ببدن من الابدان ترجيحا من غير مرجح ويتجه عليه منع الملازمة اذ يجوز ان يكون مالكل بدن من المزاج المخصوص مناسبا لنوع مناسبة لنفس مخصوص وثالثها انه يشهد حكمنا على الجزئي بالكلي باتحاد مدركيهما فان الحكم يقتضي تصور الطرفين ولا شك ان مدرك الجزئيات جسم كالذائقة للمطعوم واللامسة للملموس وبدلالة كون مدركة الحيوانات بهذه الاعضاء فانه لا فرق بين الانسان وساير الحيوان في ادراك الجزئيات فيكون مدرك الكليات ايضا كذلك بحكم شاهد الاتحاد فنقول كما ان المحسوسات تجتمع في الحس المشترك لمصلحة لا تمكن الا بالاجتماع فلذلك يجوز انه تجتمع الجزئيات والكليات في النفس لمصلحة الحكم بينهما سواء قلنا ادركت الاعضاء الحاسة الجزئيات اولا ثم احضرتها النفس اولا والاعضاء ليست الا الالات فان لزمنا على الاول ادراك مدرك واحد مرتين فاي باس به اذ لا دليل ينفيه ولا وجدان يكذبه كما في ادراك الحس المشترك مثلا او لزمنا على الثاني اما اثبات النفس المجردة للعجماء ايضا والفرق بينها وبين الانسان مع القطع بعدم التفاوت في ادراك الجزئيات بينهما فيختار الفرق ويمنع القطع بعدم التفاوت فان القطع ليس الا في الاشتراك في اصل الادراك واما في كيفيته فلا فان كون ادركنا بحيث معه ادراك الكليات فاما فارق وكيفية ادراك العجماء غير معلوم لنا لا بالوجدان ولا بالبرهان فكيف نقطع بعدم التفاوت ورابعها انا نصف حقيقتنا المشار اليها في لساننا كل احد بانا بصفات الاجسام كالقيام

والقعود

وفي الموطأ والسنن عن حديث كعب بن مالك
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما نسمة المؤمن طير
تعلق في شجر الجنة حتى يرجعها الله الى جسده
يوم يبعثه وعنه عليه الصلاة والسلام ... تعلق من ثمر
الجنة ارواح الشهداء في طير خضر ... رواه اهل السنن
وصححه الترمذي ... عن ابن عباس قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لما اصيب اخوانكم باحد
جعل الله ارواحهم في اجواف طير خضر ترد انهارها و
تاكل من ثمارها وتاوي الى قناديل من ذهب في ظل العرش
... الحديث

والقعود والغيبة والحضور والموصوف بخواص الاجسام جسم قلنا فيلزم ان يكون النفس الواحد بالشخص عين كل من الاعضاء المتخالفة فانا نسند الى انفسنا كثيرا من اوصاف الاعضاء المخصوصة بها كالبطش والمشي وغيرهما والحكمة ان النفس اصل وسلطان في البدن وهو مع اعضائه واجزائه آلات ومسخرات لها فكل فعل او ترك لها لا يكون الا بامره ونهي منها فكذلك ما يسند لكل منها لها كما يسند الى السلطان تصرفات اعوانه بامره بهذه تمسكات نفاة تجرد النفس واما مثبتوه فقد تمسكوا ايضا بوجوه منها انه لا شك ان من الصور الحاصلة في العقل صورة غير منقسمة بالفعل والا لزم انقسام كل معقول لا الى نهاية بالفعل من المعقولات اما ان ينقسم بالقوة اولا وعلى الاول لا بد ان يكون الاجزاء المتخالفة بالماهية لتمتنع ان يتحد كوحدة حقيقية والاجزاء المتماثلة انما تكون متمايزة بالعوارض مشخصة وكلاهما في المعقول الصرف وايضا اي هيئة المشتركة بينها غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة فيكون محل الصورة البسيطة المرتسمة هي فيه غير منقسم اذ انقسام المحل يستلزم انقسام الحال والعاقلة بغير المنقسمة ليست الا النفس المجردة اذ كل ما هو جسم او جسماني فهو منقسم وهذا الدليل مبني على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع وما استدلوا به على بطلانه مدخول وعلى كون التعقل بحصول الصورة وهو غير مسلم ايضا لم لا يجوز ان يكون التعقل تعلقا مخصوصا بين العالم والمعلوم مما زينه المعلوم عند العالم وهو امر اعتباري غير متصف بالحصول والحلول وما قيل من ان المعدوم بل الممتنع يتصور ويحكم عليه باحكام ثبوتية واذا لم يكن التصور حصولا ووجودا في العقل يلزم الثبوت لغير الثابت مدفوع باحتمال ان يكون وجود صور المعلومات في المجردات ويكون معلومة لنا بالتفات اذهاننا اليها مع ارتفاع الحجب الحاجبة بيننا وبينها فلا يرد ما يقال من ان وقوع العلم تارة وعدم وقوعه اخرى على ذلك التقدير ترجيح من غير مرجح لان من المعلوم ان التفات الاذهان وارتفاع الحجب يختصان بوقت دون وقت ومن اين يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى تقدير تسليم الامرين فلا نم ان استلزام انقسام المحل انقسام الحال قضية كلية فان الحلول

فيلزم ان لا تكون الصور الحاصلة في العقل غير منقسمة بالفعل
وفيه وما هو غير منقسم بالفعل
الاجزاء متماثلة ازوجه

اذا لم يكن بطريق السريان كحلول الالوان فى الاجسام فلا يصدق بهذه الكلية كالسطح الغير المنقسم فى العمق الحال فى الجسم المنقسم فيه والخط الغير المنقسم فى العرض فى السطح المنقسم فيه والنقطة الغير المنقسمة فى الطول الحال فى الخط المنقسم فيه فان قيل يصدق الكلية المذكورة فيما اذا كان الحلول فى المحل المنقسم من حيث ذاته المنقسمة بخلاف ما اذا كان من حيث لحوق طبيعة اخرى غير منقسمة به كما فى الامثلة المذكورة لان لحوق السطح للجسم من حيث انتهائه فى جهة العمق وهذا الانتهاء غير منقسم فكذا ما يلحق بوساطة لحوقه وهكذا الامر فى لحوق الخط والنقطة بوساطة لحوق الانتهاء فى جهة العرض والطول قلنا صدق الكلية فى الصورة المذكورة غير مسلم اذ هو دعوى مجرد لا دليل عليه والاستقراء لا يعتد به فى اليقينيات وان سلمنا فلا نم الا فيما اذا كان الحلول من حيث ذاته المنقسمة على ان يكون لوصف الانقسام مدخل فى حلول الحال ولكن لا نم ان ما نحن فيه من هذا القبيل فان حلول الصور المعقولة فى العاقلة على تقدير انقسام العاقلة مستبعد ان يكون لوصف انقسامها مدخل فيه بل و يجوز ان يكون لا للذات العاقلة ايضا فضلا ان يكون لذاتها المنقسمة اى لذاتها وانقسامها بل يكون حلول الصور المعقولة فى العاقلة بلحوق طبيعة اخرى غير منقسمة ولا دليل على نفى ذلك و مجرد الاحتمال ينافى الاستدلال واما النقض المورد بان القوة الوهمية منقسمة بانقسام البدن الحالة هى فيه على قولكم باستلزام انقسام المحل انقسام الحال مع ان كلا من المعانى الجزئية الحالة فيها مثل صداقة زيد و عداوة عمرو غير منقسمة فمجاب اولا بان الواهمة لا يدرك المعانى الجزئية مجردة عن محالها بل يدركها معا كما قلت صداقة زيد فيلزم التركيب فى المدركة وفيه نظر لانا نقول الكلام فى الصداقة المجردة التى هى جزء من صداقة زيد فان حلول الكل مستلزم لحلول الجزء واستلزام عدم انقسامه عدم انقسام محله يكفينا وثانيا بان الجزء لا بد فيه من التركيب لانه من ماهية وتشخص وفيه نظر فان هذا التركيب ليس الا التركيب العقلى وذا لا يستلزم التركيب الخارجى ويمكن ان يورد النقض بوجه اخر وهو انه لا شك ان من الاوصاف العارضة للاجسام وصفا بسيطا فان التركيب

منها

منها لا بد ان ينتهى اجزاؤه الى امر بسيط يحل فى الجسم الحال فيه ما تركب منه ومن غيره فالنقض بذلك البسيط الحال فى الجسم وارد لا محالة ولا يرد ما ورد فى التهافت اللهم الا ان يقال العداوة ليست صفة موجودة فى الخارج حتى يكون حالها كحلول الاعراض لانا نقول وكلامنا فى الاوصاف الموجودة ولا يقول احد بعدمه جميع الاوصاف الجسمانية والقوى البدنية فافهم و تامل ولا يذهب و يمكن ان بساطة الحال كما تستلزم بساطة المحل فكذا انقسامه فتعارض الدليل بالمعقولات المركبة لان المعانى المتعددة لا يمتنع اجتماعها فى محل واحد اذ لا تضاد ولا تزاحم فى الحصول العقلى ومنها انه لو كانت النفس جسما او جسمانية لكان ذى مقدار و شكل معينين فان الجسم كذلك اصالة والجسمانى بوساطته و حلوله فيه والاشكال المانعة عن الاشتراك بين الجزئيات وذى المقادير والاشكال لان اتصاف المحل بشكل معين ومقدار معين يوجب اتصال الحال بذلك الشكل والمقدار و يرد عليه ما اورد على الدليل الاول من احتمال كون النفس جزء لا يتجزى ومنع كون التعقل الحصول فى العقل ومنع كون الحلول فى العقل حلولا سريانيا مستلزما لاتصاف الحال بصفات المحل من الانقسام والتشكل والتقدر و يرد عليه ايضا منع التشكل والتقدر بالشكل المعين والمقدار المعين عن الاشتراك بين المتشكلات و المتقدرات لان هذا المنع انما يكون اذا كان عروض الشكل والمقدار للكل من حيث ذاته واما اذا عرض له من قبل محله فلا فان اتصاف الكلى بالشكل والمقدار من قبل محله لا ينافى تجرده بحسب ذاته ومطابقته للاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال ليس الا بحسب ذاته و يرد ايضا ان يكون الكل المطابق للاشخاص المفهوم المعقول بحصول صورته فى العقل و يكون الصورة الحاصلة فى العقل ذات الشكل والمقدار شبح ذلك المفهوم الكلى و مثاله لا عينه والادلة الدالة على الوجود الذهنى انما يدل على وجود ما فى محل ما حتى لا يلزم تمايز الحقائق المعدومة فى الخارج وايضا فيها بالصفات الثبوتية بلا تحقق و ثبوت لذواتها فيكفى ثبوتها فى شىء من المجردات العالية فيرتفع المحذور ولا يلزم حصول

يستلزم انقسامه صح

يستلزم تعقل المفهوم الكلى المجرد عن جميع المقادير صح

المفهومات بالكلية النفسها في العقول ومنها ان النفس تدرك ذاتها و
ادراكاتها ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك فهي ليست بجسم ولا جسماني
مجردا فهو المطلوب ويرد عليه ان المقدمة القائلة ان لا شئ من
الجسمانيات يدرك ذاتها وادراكاتها ممنوعة ولا برهان لهم يدل
عليها غير استقراء احوال القوى الجسمانية ووجدانها كذلك والاستقراء
لا يفيد اليقين ولا يعتد به في المطالب اليقينية ومنها انه لو كانت
النفس جسمانيا حالا في بعض الاعضاء لكانت دائمة التعقل
للعضو الحالة هي فيه او ممتنعة التعقل له لان تعقلها له ان
كانت بحضور ذاته لها بنفسها يكون دائما بدوام الحضور وان كان
بانطباع صورته فيها يكون ممتنعا لامتناع انطباعه لاستلزامه
اجتماع المثلين في محل واحد والتالي باطل بشهادة الوجدان اذ
تعقل كلا من الاعضاء وقد لا تعقله فيكون المقدم مثله فلزم
التجرد ويرد عليه ايضا منع كون التعقل بحصول الصورة كما مر
وكون الصورة الحاصلة في العقل مماثلا لذي الصورة لاحتمال كونه شبحا مخالفا
في الماهية ومنع لزوم دوام تعقل النفس للعضو الحالة هي فيه على تقدير
كون تعقلها له بحضور ذاته لها لاحتمال ان يكون شرط آخر للتعقل كالتوجه
مثلا ولا يكفي الحضور فتارة يفوت التعقل لفوات الشرط ثم على تقدير تسليم
تلك الممنوعات فاللازم ليس الا حلول احد المثلين وهو صورة العضو
الحالة فيه النفس فيما يحصل في الآخر وهو العضو نفسه وامتناعه ممنوع
اما لعدم كونه اجتماع المثلين في محل واحد واما لعدم كون المثلين موجو
دين بوجود واحد فان احد المثلين صورة العضو وهو وجود ظلي ذهني
فان السبب في استحالة اجتماع المثلين في المحل الواحد ارتفاع التميز
بينهما ولزوم وحدة ما فرض اثنين وفيما نحن فيه يكفي تميز الوجود دون ان يكون
تميزا بين المثلين فان اعترض على الاول بان الصورة الجسمية والنوعية
للعضو حالة في مادته فاذا حصل صورتهما العقلية المماثلة لهما في ضمن الصورة
العقلية للعضو المركب منهما ومن المادة في النفس الحالة في مادة العضو لحلولها
في العضو الذي تركب منها من المادة ومن الصورتين الحالتين فيها لزم اجتماع الصورتين

الجسمية والنوعية مع صورتيهما العقليتين في مادة العضو بحكم المقدمة القائلة
بان الحال في الحال في الشئ تمنع تلك المقدمة فان معنى الحلول الاختصاص
الناعت ومن المعلوم ان الناعت للحال لا يلزم ان يكون ناعتا للمحل كالسرعة
والبطوء الناعتين للحركة دون المتحرك ويرد ايضا جواز ان يكون النفس
عضوا اصغر لا يحصل صورته العقلية في النفس فلا يدركها النفس
ابدا ولا يدرك بالتشريح لصغره فلا شهد الوجدان لتعقله احيانا ولا يلزم
اجتماع المثلين وما يقال من انها لو حلت في العضو لحلت اما في القلب
او في الدماغ لانهما عضوان رئيسان وساير الاعضاء مرؤسة لهما
فتخمين مجرد لا يعد برهانا وايضا هذا الدليل منقوض بتعقل النفس صفاتها
فانه لا خفاء في جريانه هناك فقد تدرك وقد لا تدرك بشهادة الوجدان و
اجاب النصير الطوسي عن هذا النقض بان صفات النفس ما كانت
منها عارضة لها لذاتها فادراكها له دائمة وما كانت عارضة لها بالاضافة
الى آخر فادراكها مشروط بادراك الاضافة والاخر فقد يفوت ادراكه
لفوات الشرط وهذا الجواب مردود بانا نجد من انفسنا انا نغفل كذلك كثيرا
من الصفات العارضة لانفسنا بحسب ذواتها لا بالمقايسة والاضافة
الى امر آخر كالعلم والقدرة والسخاوة وبان الاشتراط بالامر الآخر اذا جاز
ههنا فليجز ايضا في ادراك النفس للعضو الحالة هي فيه ومنها ان الجسم
الانساني وقواها الجسمانية يعرض لها ولا فاعيلها كلال وضعف بحسب
انحطاط السن والنفس الانساني في تعقلها بخلاف ذلك فان
العاقلة وان عرض لها في بعض الاشخاص في آخر سن الانحطاط ضعف
بسبب استغراقه في تدبير البدن واشتغاله بالكلية اليه لتناهي
ضعفه وتداعي اجزائه الى الاختلال لكن يتكمل فعلها بسبب ازدياد
السن وامتداد العمر اذا لم يعرض للقوى آفة الى ان يبلغ آخر سن الانحطاط
فمخالفتها للجسمانيات دليل على انها ليست منها ويرد عليه بانه
يجوز ان يكون المزاج الحاصل في سن الكهولة اوفق للعاقلة وانسب
لها فمتى ازداد السن متنديا من سن الطفولية وازداد القرب
الى المزاج الاوفق ازداد التعقل فاذا بلغ الى المزاج الاوفق كمل التعقل

غاية الكمال وبعده يبتدئ الضعف الى ان يتكمل في آخر سن الانحطاط
وهذا الرد ضعيف لان المعقول ان يدور كمال التعقل على كمال المتعقل
فاذا كان جسمانيا فلا شك ان كماله قبل سن الكهولة الكاملة فيه
التعقل التاقص قبله ورد ايضا بانه يجوز ان يكون العاقلة قوة جسمانية
متصفة بصفات سائر الجسمانيات من اختلالها وضعفها بحسب
ضعف المزاج الا ان القوة العارضة لها في تعقلها في سن الكهولة بحسب
كثرة التجارب وشدة التمرن وسبب اجتماع العلوم الكثيرة تقاوم ضعفها
الطارئ لها بسبب ضعف المزاج ويزيد عليها ويكون سببا لكمال العاقلة
بحسب ازدياد السن لا تجردها واجاب عنه الحكيم الطوسي بان زيادة
الادراك يكون على وجوه ثلثة احدها بحسب التمرن والاعتياد كما اذا
اعتاد وتمرن ادراك امر مرة بعد اخرى فانه لا شك ان صعوبة
تحصيل الادراك في المرار اللاحقة ليست في حد صعوبته في المرار التي قبلها
وثانيها بحسب التجارب كما اذا تكرر ادراك جزئيات ماهية واحدة فتحصيل
الادراك للجزئيات اللاحقة اسهل واسرع من الجزئيات التي تقدمها
وثالثها بحسب القوة العاقلة كما نشاهده من ان الفطنة والذكاء
وجودة التعقل اكمل واتم في بعض النفوس من الاخر فنقول ان
عاقلة الانسان اتم واجود بحسب الوجوه الثلثة في سن الانحطاط
منها في سن النمو والازدياد وقواه الجسمانية اجود ادراكا
بحسب الوجهين الاولين دون الثالث فيكفينا في الدلالة قوة
العاقلة وجودة تعقلها بحسب الوجه الثالث في سن الانحطاط
ولكن لمانع ان يمنع قوة العاقلة بحسب خصوص الوجه الثالث
فنقول لانا نشاهد من انفسنا وسائر الافراد الا قوة التعقل وجودته
في ذلك السن واما كون تلك الجودة بحسب الوجوه الثلثة معا فلا
يشهد عليه وجداننا يقينا ومن ادعى هذا من نفسه فذلك لانه مقصور
على نفسه لا يتجاوز غيره ومنها ان كل قوة جسمانية يوهنها تكرر الافعال
ويكلها تكثر الاعمال يجده كل احد عند مباشرة الاعمال الشاقة البدنية
وعند احداق الباصرة الى الخطوط الدقيقة مثلا وعند المقاطع الاستماع

الاستماع الاصوات الجهيرة حتى اذا صرف كل حاسة الى احساس شيء
قوي من محسوساتها يكاد لا يحس شيئا مما دونها مثلا من ذاق حلاوة
العسل لا يحس عقيبه حلاوة الفواكه ومن شم رائحة المسك زمانا يكاد لا يحس رائحة
بعد زمان وكذلك سائر القوى ربما يكل بمزاولة الاعمال وربما
يبطل وايضا تاثرات القوى الجسمانية لا تنفك عن تاثر وانفعال فان
القوى الدراكة الحاسة منتقش بصور المحسوسات والمحركة لا
يتم تحريكها الا بتحرك محالها فاذا كانت خاصة الجسمانيات كذلك فالعاقلة
لا يكون منها لتخلف تلك الخاصة عنها لان من زوال الانظار والافكار
والدقائق يكون اقدر من البطالين العطالين على ادراك الحقائق الكلية
والدقائق الفكرية ويرد على هذا الوجه منع تخلف تلك الخاصة عن
العاقلة غاية الامر انها لا متازها عن سائر القوى الجسمانية بكمال
القدرة وتمام القوة لا يحس بكلالها ولا يظهر ملالها وان طرء عليه
الكلال في نفس الامر فان قلت كيف يكون لهذا الاحتمال مجال
مع ما يظهر من زيادة القدرة على الادراك مع الممارسة على العلوم و
الافكار قلت القدرة بسبب التجربة والاعتياد لا ينافي الضعف
والعجز بحسب الذات كما نشاهد من زيادة القدرة على الاعمال
الشاقة في الممارسين من اصل كل حرفة مثل النجارين والذراعين
وسائرهم بخلاف المتنعمين المترفهين مع ثبوت كلال قواهم وضعف
الاتهم من كثرة الاعمال فوق عاداتهم ومنها ان الاعضاء البدنية
دائما في التحلل والتبدل فان كلا منهما تارة ينمو ويسمن وتارة يذبل
ويهزل وايضا الحرارة الغريزية والعارضة بسبب الاشياء الداخلة
والخارجة مثل الحركات البدنية والشعاعات الكوكبية دائمة التحليل
والقوى الغاذية بايراد البدل لما يتحلل دائمة التبديل فاذا كان حال الاعضاء
كذلك فالقوى الحالة فيها ايضا كذلك اذ تبدل المحل يوجب تبدل
الحال ومن المحقق عند كل انسان والمقرر بالوجدان ان النفس الانسانية
تبقى من اول العمر الى آخره على وحدتها وتعينها بلا تبدل ولا تغير فهو ليس
بجسم ولا جسماني ويرد عليه انه يجوز ان يحفظ الله تعالى القادر المختار

الذبول ضد النمو والهزال ضد السمن ه

الاجزاء الاصلية المتخلفة من المني التي يعبر عنها بالنفس عن التحلل والتبدل
وما ذكر مبني على اصل الايجاب وستعرف بطلانه وعلى تسليم هذا الاصل
يجوز ان يكون في تلك الاجزاء لانخلاقه من اصل المني خاصية تمنع التحلل
والتبدل بخلاف ساير الاعضاء لتكونها من الغذاء العارض واما
النقض بالبهايم فغير وارد فانه لا قطع ببقاء ذواتها من اول نشاتها الى
هلاكها بتعينها فان سبب القطع في انفسنا الوجدان ولا هناك ادراك
واما حكمنا بان هذه البقرة هي العجل التي تولدت من البقرة الفلانية منذ عشر
سنين فيجوز ان يكون حكما مجازيا بحسب الاجزاء الاصلية الغالبة
لا حكما ببقاء التعين بعينه في المجموع المركب بخلاف ما نجده من انفسنا
من البقاء الشخص الحقيقي لانفسنا ومنها ان الشخص الواحد الانسان في
نحكم بان للانسان حواس عشرة خمس ظاهرة وخمس باطنة ويعين ادراكات
كل منها ونحكم بان له امر آخر يدرك الامور الكلية ونحكم ان كلا من هذه
يغاير كلا من الآخر وكذا ادراك كل منها يغاير ادراك كل من الاخر و
نحكم بان كلا منها مدرك وهذه الاحكام يدل ان في الانسان امرا جامعا
بين انواع الادراكات الظاهر والباطن باقسامها العشرة والجزئي
والكلي ولا يتصور هذا الاجتماع في عضو من الاعضاء ولا في قوة من
القوى الحالة فيه فهو نفس مجردة قيل عليه لم لا يجوز ان يكون في البدن
قوة جامعة لجميع الادراكات ويكون ساير القوى آلات لها تخدمها
كما كانت الحس المشترك مجمعا لادراك الحواس الظاهرة ولم لا يجوز ايضا
ان يكون النفس الجامعة جسما لطيفا خارجا من البدن يستخدم البدن
باعضائها وقواها ولا قاطع بهذين الاحتمالين من دلالة او بديهة
ومنها ان النفس يتصور مفهوم اللاتناهي بحسب المقدار وبحسب العدد
ولا شك ان التصور هو الحصول في النفس واذا حصل اللاتناهي
في جسم او جسماني يكون ذلك الجسم او الجسماني غير متناهي اذ لا معنى لغير
المتناهي الا ما حصل فيه اللاتناهي ومن المعلوم انه لا شيء من الابدان
الانسانية ومن قواها الحالة امر غير متناه وفساده ظاهر فان الحصول
في العقل ليس بحصول اصيل بل هو حصول ظلي لا يترتب عليه اتصاف

ما حصل

ما حصل فيه به والا لزم ان يكون العالم المتصور للجهل جاهلا والجاهل المتصور
للعلم عالما والمتصور للوجوب واجبا والامتناع ممتنعا وقريب من
هذا الوجه ما يقال ان النفس يتصور السواد والبياض معا حين يحكم
بينهما بالتضاد فلو كانت مادية لزم اجتماع السواد والبياض المتضادين
في محل مادي اذ الامتناع في اجتماعهما في محل قابل للاتصاف بهما و
المادي هو القابل لا المجرد لانا اذا قلنا بانقسام المحل وحصول كل
من الضدين في قسم منه غير القسم الحاصل فيه الاخر لقلنا بعدم الاجتماع
الحاكم بثبوته حكم حاكم واحد بالتضاد بينهما ونرده ايضا بكون الحصول
في العقل حصولا ظليا لا اصيلا والا لامتنع اجتماعهما في النفس
المجردة ايضا واما ما قيل من ان الممتنع ليس الاجتماع في محل قابل
للاتصاف بهما فليس بشيء فانه لا معنى لقابلية شيء للاتصاف
بشيء الا جواز حصول الشيء الثاني في الاول والحصول فيما نحن فيه
واقع فضلا عن الجواز واورد في رده وجه آخر وهو انه يجوز ان يكون
النفس قوة مادية ولها قوى اخر خادمة لها وتحصل كل من الاضداد
في قوة على حدة ويكون جميعا حاضرة للنفس بعين حصول كل منهما في قوة
على حدة وتلحظ كلا منهما في محله وتحكم بينهما باحكام كلية ومنها انه لو كان
النفس مادية لكانت منقسمة اذ كل جسم او جسماني كذلك فيجوز
ان يكون العلم بشيء واحد حاصلا في جزء منه غير حاصل في الآخر اذ
لا تضاد حين اختلاف المحل فيقوم الجهل بالجزء الغير الحال فيه العلم فيلزم
ان يكون الشخص الواحد عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة ولا شك
في استحالته وما لزم تلك الاستحالة الا من كون النفس جسمانيا
فهي مجردة ويرد عليه اولا منع كلية انقسام كل جسماني لم لا يجوز لا يتجزى
كما ذهب اليه البعض ومنع جواز قيام العلم بجزء والجهل باخر وما ذكر
من انتفاء التضاد حين اختلاف المحل لا يدل على ذلك اذ اسباب
امتناع الاجتماع بين الاشياء لا ينحصر في التضاد بحسب وحدة المحل
بل يجوز ان يكون الاوصاف القائمة بالمحال المتعددة متمانعة بحسب
الوجود لكن في هذا الاحتمال نظر لان عدم التمانع بين علم زيد وجهل عمرو

دين

ع

ان يكون جزءا منه

يدل على انه لا تمانع بين العلم والجهل بحسب الوجود ويجوز ايضا ان يكفي
في كون النفس عالمة بشئ حصول صورة ذلك الشئ في جزء من اجزائها
ولا يتصف • بالجهل بذلك الشئ بعدم حصول صورته في اجزائه الاخر كما
ان في العلم الحضوري يكفي حضور المعلوم بنوع حضور ولا يلزم حلوله في
جميع اجزاء العالم ومنها ان النفس تقوى على افعال غير متناهية كما
تتصور مراتب • الاعداد والاشكال لا الى نهاية • ولا شئ من القوى
الجسمانية كذلك • فهي ليست منها ويرد عليه بعد تسليم كون العلم
فعلا لا انفعالا انه ان اريد بقوة النفس على افعال غير متناهية
القدرة دفعة فممنوع بل تقوى معلوم عدمه بالوجدان وان اريد • انه
كلما ادرك لا ينتهي ادراكه بل يقوى • بكل مرتبة على ادراك آخر فهذا
المعنى يمكن في القوى الجسمانية ايضا فان المتخيلة اذا تخيلت الاشكال
بعد شكل لا ينتهي الى حد يعجز بعدها • عن تخيل اشكال اخر وهذه اثنى
عشر وجها يحتج بها الفلاسفة لتجرد النفس الناطقة فكل منها ليس
بحيث يثبت بها المطلوب • ثبوتا قطعيا يسلم عن المناقضات
ويندفع عن المجادلات كما عرفت ما ورد على كل منها من الممنوع
والنقوض وانا اقول لا اقل من ان يكون كل منها بمرتبة قرينة وليس
يبعد ان يحصل • من اجتماع تلك القراين علم قطعي او قريب منه
واكثر الممنوع المذكورة وان احتمل عند العقل لكن لا يقبله الحدس •
والانصاف بل يحكم الحدث عند الانصاف بتجرد النفس الانسانية
فان التعقل لا شك انه نوع حصول وحضور للمعقول في العاقلة
فان كل احد ينسب العلوم والادراكات الى العقول • بكلمة في الدالة
على الظرفية ببديهة عقله من غير فكر وروية فيحبط العاقلة لمعقولاتها
نوع احاطة يحكم الظرفية واحاطة النفس الى ذي الكشف المتضيق
غاية التضيق بتراكم تعينات • سفلية مكانية وتكثر تشخصات تنزلية
امكانية للمفهومات الكلية • المطلقة الواسعة بجزئيات غير متناهية
كل منها مثل ما فرضنا احاطته امر لا يقبله • العقل بخلاف المجرد عن كثافة
المادة فانه • وان كان جزئيا متعينا لكن ليست بهذه الكثافة • والضيق

الا يتشكل الملك والجن باشكال مختلفة • وهو من اشر الاطلاق والسعة
مع ان تجسيمهما اجسام لطيفة عليها قبل فاذا كان هذا حال الجسم • اللطيف
حاطتك بالمجرد المحض وكذلك حضور المفهومات الكلية المجردة للشئ المادي
كيف يتصور مع انه لا مناسبة ولا مقابلة ولا مقاربة ولا مقارنة بينهما
بوجه صوري فان المجرد لا صورة له • ولا معنوي فان التجرد والمادية بينهما بون
بعيد وهذا كما قال الشاعر ايها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف
يلتقيان هي شامية اذا ما استقلت وسهيل اذا استقل يماني فان
قلت فكيف يدرك المجرد الماديات قلت لا جرم يحتاج الى توسط الات
جسمانية كل الة يناسب ما يدرك بها فان قلت فما تقول في ادراك
الباري جزئيات العالم بلا الات ووسائط وحضورها بين • يديه
مع ان البدن ابعد في ذلك البين قلت هذا امر لا يدركه العقول ولا
توصل اليه الا بالوجد والوصول فان اردت التنبيهات بالاشارات
والتلويحات بالاعتبارات فاعلم ان احاطة الكليات بالجزئيات كاحاطة
وحضورها بين يديه كحضور المقيد بين يدي المطلق ولا يتصور هذه الحالة
في النفس الجزئي بالنسبة الى سائر الكليات ولو كانت مجردة
ثم ان العمدة في هذا الباب • اعني في معرفة تجرد النفس الذوق والوجدان
والشهود • والعرفان فان من صفا استعداده في اصل فطرته في
احتظ في العالم الارواح برش النور من حضرته ثم هذب نفسه بالرياضات
والمجاهدات وتخلص عن اسر كفار الشهوة والغضب • وسائر ذمايم
الصفات تداركته العناية الالهية وجذبته الحضرة الاحدية فينسلخ روحه
ونفسه • الناطقة عن جسده كما ينسلخ الحية في جلدها فينفتح له انسلاخات
حات شريفة ومعراجات لطيفة ونظر الى عوالم الانوار السبوحية
والى معارج الفضاء القدوسية • ويبقى بدنه كانه جماد الى ان يرجع اليه
الروح عن قريب او بعاد ولذلك ذهبت المتصوفة • الى تجرد النفس
ووافقوا الفلاسفة في هذا المذهب • والمعاد الروحاني وان خالفوهم
في اثبات المعاد الجسماني اذا طرب قال الشيخ شهاب الدين في بعض
رسائله ان النفس الانساني اذا طرب طربا روحانيا يكاد يطير

عالم ما لا يتناهى وهذه الخاصة لا تكاد توجد في الاجسام والجسمانيات وهذا
كلام لا يشك من له ذوق ووجدان في صدوره عن ذوق ووجدان و
في النصوص ما يفهم منه التجرد مثل قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح
من امر ربي فان صرف الجواب عن بيان حقيقة الروح الى بيان انه من
امر الله وقد جرى السؤال عن ماهية الروح ليس الا لان ماهيته لا تدرك
بالعقول ولا تفي العبارات على بيانه فهذه الحالة لا توجد في الجسمانيات
وايضا المراد من الامر ما يوجد بمجرد امر الله تعالى بلا تعلق بمادة تعلق الحلول
حتى تحتاج حلوله فيها على حلول صور سابقة على التعاقب والتوالي
بحيث يكون حلول كل واحد منها في تلك المادة معدا لحلول هذا ولا تخص
حلول هذا حتى يتم وينقضي جميع الصور السابقة المعدة والدليل على ان
المراد من الامر ما قلنا جعله مقابلا للخلق في قوله تعالى الا له الخلق و
الامر فان المراد من الخلق الماديات على ما قيل واضافة الله الروح الى نفسه
في قوله تعالى ونفخنا فيه من روحنا يشير الى ذلك وقوله تعالى لقد
خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله
عليه السلام اول ما خلق الله روحي وامثال ذلك من الايات و
الاحاديث كلها اشارات الى التجرد يفهمها العلماء بالله المطلعون على
اسرار الكتاب المبين الواقفون على ظواهر القران وبواطنه الى ان ينتهوا
الى الحد والمطلع ثم ان الفلاسفة كما قالوا بتجرد النفوس الانسانية
واحتجوا عليها بالحجج المذكورة قالوا بانها ابدية لا تقبل العدم بل تبقى بعد
خراب البدن وتعود الى التجرد المحض بعد ما تعلق بالبدن تعلق التدبير
فذلك هو المعاد الروحاني فنورد الادلة التي استدلوا بها على بقائها
بعد خراب البدن وامتناعها عن العدم حتى يتم اثبات المعاد الروحاني
على طريقتهم **فصل** في استدلال الفلاسفة على ابدية النفوس البشرية
اقول ما نقل عنهم في اثبات هذا المطلب وجهان احدهما انه لو امكن
انعدام النفس بعد الوجود فلا بد ان يكون له سبب لان كل ممكن
لا بد ان يستند الى سبب فذلك السبب اما ان يكون امرا وجوديا
او عدميا ونعني بالوجودي والعدمي ما يكون السبب مفهومه او داخلا

فيه

فيه وما لا يكون كذلك والوجودي لا يكون علة لعدم النفس الا الممانعة
بين ذلك الوجود ووجود النفس اذ بدون الممانعة لا يتصور علية احد الشيئين
لعدم الاخر والممانعة لا يتصور الا بحسب المكان او المحل وكلاهما لا يتصور آن
في النفس لكونها غير مكانية وغير حالة في المحل فتعين ان يكون لعدم العلة صح
النفس عدميا والعدمي الذي يكون علة لعدم النفس لا بد ان يكون
عدم شيء من علل وجود النفس اذ من المعلوم ان غيره من الاعدام لا
يقتضي عدم النفس والنفس لما كانت مستندة الى الواجب او الى
احد من المفارقات على مذهبهم لا يجوز ان يكون ذلك العدم عدم العلة
الفاعلية لانه لا يتصور العدم للواجب ولا للمفارقات لوجوبها بوجود
الواجب ولا عدم العلة الصورية ولا عدم العلة المادية لان النفس
بسيطة ليس لها علة مادية ولا صورية ولا عدم العلة الغائية لصدور
النفس عن الموجب بالذات على اصلهم فتعين ان يكون عدم الشرط
فذلك الشرط لا بد ان يكون عرضا قائما بالنفس لان الجوهر والعرض
المباين لا يعقل ان يكون عدمه علة لعدم جوهر اخر مباين لهما والعرض القائم
بالنفس متأخر وجوده عن النفس فلا يمكن ان يكون شرطا للنفس
وقد ثبت انه عدم الشرط وهذا الاسلوب في تقرير هذه الحجة مما تفردنا به
وهذا اسد واخصر مما قرره الجمهور من ان عدم العرض القائم بالنفس
اما ان يشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن و
لا يشترط فان لم يشترط فاولى الاعراض بذلك الكمالات النفسانية
مع ان عدم علة معلوم لوجود النفس العديمة الكمال والمتصف بالنقايص
والرذايل وان اشترط في ذلك انقطاع العلاقة بينها وبين البدن
وتلك العلاقة اضافة محضة للنفس بالنسبة الى البدن ومن المعلوم
ان الاضافة العارضة للشيء لا يوجب تغيرها انعدام ذلك الشيء فلا بد
ان لا يكون لانقطاع العلاقة مدخل في علية عدم العارض للنفس
لها فنعود الى القسم الاول وقد ابطلناه هذا ما لخصناه بوجوه كثيرة
من تقرير هذه الحجة المذكورة في الكتب المعتبرة مثل التهافت للفاضل الشهير بخواجه
زاده تغمده الله بانواع النعم واخصرية تقريرنا غني عن البيان اما ابديته

فلانه يسلم عن النقوض الموردة على المقدمات الزايدة التي طويناها على
التقرير الذي اخترناه ومن اراد الاطلاع على التفصيل فليطالعها هناك
واورد على هذه الحجة اختار كون علة العدم وجوديا وكون العلية
بطريق الممانعة اما بحسب المكان او بحسب المحل بناء على عدم ثبوت
امتناع كونها جسما او جسمانيا بناء على ما عرفت ثمه واورد على الادلة الموردة
هناك واورد ايضا منع انحصار علية الوجودي لعدم شيء في ان يكون
بطريق التمانع والتزاحم على المكان او على المحل بناء على جواز كون الوجودي
مقتضيا بحسب الذات عدم شيء اخر مع قطع النظر عن الممانعة بحسب
المكان او المحل كما جاز ايضا به وجود شيء ويتجه عليه ايضا منع امتناع
كون الجوهر والعرض المباينين شرطا لوجود جوهر اخر مباين لهما فيمتنع
كون عدمهما علة لعدم الجوهر الاخر ويتجه ايضا جواز كون البدن شرطا
لوجود النفس فانه غير مباين لها فتنعدم النفس بانعدام البدن و
فساد مزاجه وايضا يجوز ان يكون العدم الذي هو علة لعدم النفس
عدم العلة الغائية وما قيل انه صادر عن الفاعل الموجب فباطل بل الواجب
سبحانه قادر مختار يوجد ما اوجده الى ما شاء وعلم المصلحة في وجوده
ويعدمه اذا علم المصلحة في اعدامه ودليلهم على الايجاب ستعرف ما فيه
واما الايرادات التي تورد على المقدمات المستدركة التي طويناها فقد طويناها
كذلك وكذلك التي تورد على حصر العلة في الوجودي والعدمي بناء على
ان المراد بالوجودي والعدمي اي معنى من معانيهما التي يطلقان عليها انهما
بمعنى الموجود والمعدوم او الوجود والعدم او غيرهما فقد تركناها اذ قد كفينا
امرها بتعيين معنى الوجودي والعدمي وترتيب الحجة على ذينك المعنيين
المرادين كما لا يخفى على من امعن في تقريرنا الحجة وتقرير الاخرين وثاني
الحجتين انه ان امكن طرو العدم والفساد عليها فلا بد من قابل يقبل الانعدام
بالقوة قبل ان يطرء عليها اذ كل حادث بعد ما لم يثبت فمحله كذلك وذلك
القابل لا يمكن ان يكون ذات النفس لضرورة اجتماع القابل مع المقبول
والنفس لا تبقى مع طرو العدم عليها ولا البدن فان الشيء لا يكون
محلا لقبول ما هو مباين له اي غير متعلق حصوله له بخلاف وجود النفس

ابتداء

ابتداء فان تعلق النفس بالبدن لما كان متوقفا على وجودها في نفسها
ثبت العلاقة والارتباط بينها وبين البدن فصح ان يكون البدن محلا
لقبوله وانقطاع تعلقها عن البدن لما لم يكن متوقفا على انعدامها في
نفسها لم يثبت العلاقة والارتباط بين انعدام النفس والبدن
ولم يصح كون البدن محلا لقبوله وغير البدن اولى بالمباينة فاذا لا قابل
للعدم فلا عدم فهي ابدية يمتنع طرو العدم عليها والجواب ان القابل
لانعدام النفس هو النفس ذاتها اذ القابل لكل صفة ليس الا موصو
فها واما قولهم يلزم اجتماع القابل مع المقبول فمسلم لكن حيث كان
تحقق الصفة والعدم لما لم يكن له تحقق الا في الذهن فالنفس تجتمع معه
في الوجود الذهني وان انعدم في الخارج وايضا يجوز ان يكون النفس
حالا في جوهر مجرد غير مادي يكون ذلك الجوهر قابلا لانعدام النفس
او يكون النفس مركبا من جوهرين غير ماديين احدهما حال في الاخر ويكون
انعدام المركب بانعدام جزء الحال ويكون القابل لذلك العدم الجزء الذي
هو محل فان قلت فعلى ما قلت يثبت ان بعد البدن يبقى جوهر مجرد مخصوص
وهو المطلوب قلت لا يتم المطلوب بهذا القدر اي ببقاء جوهر مجرد
مطلقا بل لا بد من بقاء جوهر مجرد مخصوص يعبر عنه كل احد بقوله انا وهذا
لا يثبت بهذا القول وايضا لا يندفع النقض باجراء الدليل في وجود
النفس ابتداء بما فرق به بين وجودها اولا وعدمها طاريا اذ وجود
النفس في ذاتها مقدم رتبة على تعلقها بالبدن والتعلق طار و
متأخر عنه وقبول الشيء مقدم عليه فلا بد لوجود النفس في ذاتها من
قابل مقدم عليه ولا يمكن ان يكون ذلك هو البدن لان البدن في تلك
المرتبة مباين للنفس فاذا امكن وجود النفس ابتداء بلا قابل حامل للوجود
بالقوة فليمكن ذلك في العدم الطاري ايضا بل هذا اولى بهذا الامكان
من الوجود فان القابل للوجود الزم منه للعدم والاشبه الاقرب للاصول
الفلسفية ان يقال في هذا المقام ان المبدأ الحق تعالى جواد لم يزل
وفياض لا يزال لا يبقى شيء من الخيرات الممكنة الا ويفعله ولا شيء من
الشرور والقبايح يصدر عنه والوجود خصوصا وجود النفس المجردة خير محض

فاذا اوجد المبدئ حيث ما امكن بحسب استجماع شرائطه وارتفاع
موانعه وكمال استعداده فلا يعدمها بعد اذ العدم شر محض لا يفعله
الفياض الا بحكم الضرورة الداعية الى الفناء كاعدام الابدان بحكم تناهي
فعل القوة الجسمانية في ايراد بدل ما يتحلل من الاجزاء الموجبة لنفاد الاعتدال
الحافظ للبدن عن التعفن والتحلل بالكلية اللازمان للعناصر المتضادة
ما لم يحفظ الاعتدال المذكور او بحكم القواسر والحوادث الموجبة له اللازمة
من تضاد المتضادات وتنافر المتنافرات وعالم التجرد اعلى من ان
يحوم حولها تاثيرات امثال هذه الاسباب فلا يجوز وجوداتها اعدام
من يبقى بقاء الفياض المطبوع على الدوام الا ان هذه المقدمات مبنية على
اصلهم الفاسد من اثبات الايجاب ونفي الاختيار مع انه يرد عليها
نقوض اكثر قد اضربنا عن ذكرها لسبق تفصيلها في امثالها مع قلة جدواها

فصل في مقالات الفلاسفة في امر المعاد واعلم ان الفلاسفة لما اثبتوا
تجرد النفوس الانسانية على زعمهم ثم احتجوا على وجوب بقائها
وامتناع فنائها فلزم على تقدير ثبوت هذين المطلبين ثبوت المعاد الروحاني
لان للنفوس لذات والاما روحانيتين مختصتين بها كما ان لكل من
الحواس لذة والما مختصين مناسبين له كالاشكال الحسنة والصور
المليحة الملذة للباصرة والهيئات القبيحة المولمة لها وكالنغمات الطيبة
الملائمة للسامعة والاصوات المنكرة المنافرة لها وكالرواج لمطعومات
الحلوة المشتهاة للذائقة والماكولات المرة المنفورة لها وكالروائح الفائحة
الصالحة للشامة والنتن المنافر لها وكالسطوح اللينة الناعمة الموافقة
للامسة والخشنة الغليظة المخالفة لها وكذلك ان لكل من الحواس
الباطنة لذة مناسبة والما منافيا فلا جرم يكون للنفوس المجردة العاقلة
لذات والام ملائمة ومنافرة لان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو خير
وكمال والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث
هو آفة وشر ولا شك ان تشبه النفس الناطقة لمبدئها وموجدها
باتصافها بادراكات حقة كلية يقينية وارتسامها بحقايق الموجودات
خصوصا العالية الشريفة منها مثل المجردات المفارقة والنفوس السماوية

والاجرام

والاجرام العلوية وقواها الحالة فيها الى ان ينتهي الى العناصر البسيطة الكلية
الكروية ثم المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية بل الاوصاف
الالهية الواجبية وتحققها بحقايق كمالية وتخلقها باخلاق حسنة مرضية
كمال وخير بالنسبة وتلطخها بالاتصاف باضداد ما ذكرنا كلها او بعضها وتعطلها
بالخلو عنها آفة وشر بالنسبة اليها وفي استعداد النفس صلاحية للتحلي
بكل منها والتخلي عنها وكما ان الكمالات الكلية المذكورة القابلة لها النفس
اقوى واشد والبهم والثمرات كثيرة ومدارج كبيرة بالنسبة الى ما يعد
كمالا ولذة بالنسبة الى الحواس فكذلك ادراك النفس اتم واكمل بالنسبة
الى ادراكاتها لان كلا من الحواس لا يدرك الا الصورة الجزئية الشخصية من
غير تفصيل وتحليل الى اجزائها واطلاع على ذاتياتها واعراضها وسائر جهاتها
وصفاتها بخلاف النفس الناطقة فانها محيطة بجميعها ولا شك ان الادراك
على وجه الاحاطة والتفصيل اتم واقوى من ادراك جملي صوري و ادوم لان
ادراك الحواس مشروط بوضع معين كالمقابلة والمقارنة فكثيرا ما يتبدل
الوضع المشروط به الادراك فيزول الادراك بخلاف ادراك بخلاف
ادراك النفس فانه يبقى ببقائها فان الالات البدنية والافعال الصادرة
عنها ليست معدات لادراك النفس لا شرائط له فانا نرى بقاء الادراكات
الكلية في النفس بعد زوال الاحساسات الجزئية عن الحواس بل بعد بطلان
القوى الحساسة ايضا فيبقى ببقاء العلة الفاعلية التي هي العقول الفعالة
على اصل الفلسفة والجواد الحق تعالى على المذهب الحق وببقاء العلة القابلة
التي هي ذات النفس اذ بقاء العلة التامة يوجب بقاء المعلول فاذا كان
ادراك النفس اتم واقوى وادوم وابقى ومدركاتها اشرف واعلى فلا جرم
يكون لذتها اكمل واوفى والمها اوجع واخزى ومما يدل على كمال لذاتها
بالنسبة الى اللذات الحسية كون حال الملك والانسان اشرف من حال
البهائم والانعام فان فضلهما عليها ليس الا للذات العقلية والادراكات
الكلية للاشتراك في اللذات الجسمية والاحساسات الجزئية بل ربما يكون
بعض البهائم اسعد حالا منهما بالنسبة الى الاحساسات وايضا اللذات
الباطنة اعلى واثر عن اعظم اللذات الحسية كالحشمة والجاه فانها موثرة

والمقاربة صح

لا شرائط له صح

خصوصا عند فاقة صاحب الحاجة الغير ترجيح اللذات

وقد لا يناله صح

على جميع اللذات البدنية ويرتكب المشقاة المتعبة حتى المحظورات المصيبة لينال حشمة ورياسة ولعد بهذا قد يناله وبعض المكارم التي هو الم محض ظاهرا مؤثر عند الاكارم للذة واحدة باطنة كما ان بعض الاكارم يؤثر على نفسه الغير عند شدة حاجته وضرورة فاقته ويصرف ما في يده الى الغير ويقاسي شدايد الفقر ويلتذ مع ذلك بلذة الايثار وقد يقع الايثار اللذة الباطنة على الشهوات الظاهرة في الامور الدنية الخسيسة مثل اللعب واللهو وكلمات اللغو فاذا كانت امثال هذه اللذات الباطنة مترجحة ومؤثرة عند العقلاء على الشهوات واللذات الحسية فاللذات العقلية الصرفة احق واولى بالرجحان فانها اعلى مراتب اللذات الباطنة فحال الم الروحاني مثلها بالنسبة الى الجسماني فقد تبين مما ذكر ان النفس بعد مفارقتها عن البدن بفساد اعتدال مزاجه الذي بسببه صلح وصح تعلق النفس المجردة به تبقى مجردة مدركة بالادراكات التي اكتسبتها بواسطة البدن عند تعلقها بها فلما كان الادراك منحصرا في ادراك ملايم او منافر وادراك الملايم لذة وادراك المنافر الم فلا جرم يكون حال النفس منحصرا في اللذة والالم فكل نفس اما ملتذ محض واما متالم صرف او مختلط ومتردد حالة بين اللذة والالم فالملايم او المنافر للنفس لا يكون الا بحسب القوة النظرية او القوة العملية اما الملايم بحسب القوة النظرية فالادراكات الحقة الجازمة اليقينية خصوصا الجلية الشهودية الذوقية المترقية من مرتبة علم اليقين الى عين اليقين ومنه الى حق اليقين وخصوصا المتعلقة الى المدركات الشريفة العلية مثل الحقايق المحيطة الكلية والعقول الفعالة والصفات الالهية والكمالات السبحانية والمنافر ما يضاد ذلك من مراتب الجهل الجهل المركب والبسيط والشبهات والشكوك والاوهام والخيالات الباطلة خصوصا المتعلقة بالامور الشريفة المذكورة والملايم بحسب القوة العملية الملكات الفاضلة والاخلاق الحسنة الملكية المرضية المنبعثة من الميل والانجذاب الى الحضرات العلية والمبادي الشريفة والاعراض عن الانهماك في الشهوات البدنية واللذات الحسية والتنزه عن التلطخ بالهيئات الرذيلة البهيمية والدناءات الطبيعية البدنية والمنافر بحسبها ما يضاد ذلك من الخصلات الخسيسة والعادات

الحسية

الحسية المستحكمة بالمزاولة على الاعمال الرذيلة والمواظبة على الافعال السيئة والالف بالشهوات الفاسدة الفانية والهجران في فوات الصالحات السنية الباقية والعكوف على الباطل واختيار العاجل على الآجل وحب الفاني والزايل ونسيان الحق الموجد الفاعل ثم اللذات والالام التي هي بحسب القوة النظرية تبقى وتدوم ولا تزول ولا تفنى فاللذة بها فوز دايم ونعيم مقيم قايم صاحبها فيها خالدا ابدا ومتنعم متلذذ دايما سرمدا وكذلك الالم عذاب سرمد والمعذب فيه مخلد وبهذا ما حكم الشرع على المؤمن الموقن بالنعيم الدايم السرمدي وعلى الكافر المتكبر بالخلود في العذاب الابدي واما الالام التي بحسب القوة العملية فلا تبقى ولا تدوم بل تزول بعد زمان طويل او قصير بحسب رسوخ الهيئات البدنية واستحكام الميل الى الشهوات الحسية فان تلك الهيئات والشهوات امور خارجة طارية مخالفة لما تقتضيه ذات النفس وما اقتضته الا الطبيعة العنصرية والقوى المزاجية ثم سرت اثارها الى النفس بسبب الارتباط والتعلق الذي بينها وبين البدن ومثل هذه الملكة تزول بعد زوال السبب يوما بعد يوم على سبيل التدريج كزوال القوة المتحركة عن الحجر المرمي بالقسر اناً بعد آن كما ان من اغترب عن وطنه الاصلي وتوطن في بلد آخر وصاحب فيه الاصحاب وصادق مع الاصدقاء واستأنس بهم واعتاد بصحبتهم ثم ارتحل من ذلك البلد ورجع الى وطنه الاصلي واحبابه واخوانه القدماء من الفطريين فلا جرم يتالم زمانا بمفارقة الاصحاب الذين صاحب معهم في بلد الغربة لكن يزول غم التدريج حتى لا يبقى من اثره شيء اصلا واما اللذات التي بحسبها فتدوم بدوام الملكات الفاضلة والصفات الحسنة ودوامها لانها من مقتضيات النفوس المجردة والكمالات المستعدة هي لها وانما القوى الجسمانية والاعمال البدنية معدات لها فلا تزول بزوالها بل تبقى مثل الادراكات الكلية فان قلت فلو كان حقا ما ذكرت وكان الامور المذكورة بعضها مولما وبعضها ملذا لترتب عليها تلك الاثار حين تعلق النفوس بالابدان والواقع بخلافه فانا نرى الجاهل السيء الاخلاق لا يتالم لا بالجهل ولا بسوء الخلق يقولون في جواب ذلك

منقل صح

الى عين اليقين صح

بشدة الاشتغال عن المعقولات بالمحسوسات وتمام الاحتجاب بالظواهر
عن الباطن بحيث يحجبها الانهماك في الشهوات الحسية عن الالتفات
الى الحالات العقلية كالعضو المأوف بالخدر لا يدرك الم الحر والبرد
حين مست بهما حتى اذا زالت آفة الخدر عنه دفعة حين ماسته
بالحار والبارد تأثر بهما وادرك ادراكا ضروريا فكذلك حال الحي
المذكور اذا فارق روحه عن بدنه حين تلوثه بالخباثات المذكورة لادرك
الخباثات المنتنة دفعة وتألم تألما قويا جدا وندم حين لا ينفعه
الندم ويحل به العذاب الاليم والبلاء الاثم ثم ان للفلاسفة تفصيلا في
مراتب السعادة والشقاوة نذكر على طريق الاجمال ونشير اليها حين
مقال فاعلم ان من كان من النفوس مؤيدا بالفطرة السليمة الصافية
والفطنة الكاملة وتداركته العناية الازلية وتعلقت بالبدن المعتدل
المزاج صالح الامتزاج جمعت بين الكمالات العلمية والادراكات الحقة
اليقينية والملكات الفاضلة السنية وتخلت عن الرذائل البهيمية
والسيئات الدنية الطبيعية فهو سعيد مطلقا ملتذ من جميع الوجوه
ومبتهج بالكمال المطلق سرورها سرمدي ونعيمها ابدي وصاحب المرتبة
العليا والسعادة العظمى والبالغ الى الغاية القصوى هو النفس الذي
يكون عالما عقليا نورانيا مرتسما فيه الحقائق الكلية ومنحصرا فيه
الدقائق الدوقية وواصلا الى الحضرة المبدئية العلية ومشاهد الكمالات
الكلية الالهية ومنتقشا فيه صور الكل ومجتمعا فيه صور العالم الكلي
والوجود المطلق مبتدئا من المبدأ الاعلى جل ذكره ويتعالى وسالكا الى
العقول الفعالة ثم الاجرام المحيطة الكلية من العرش والكرسي والسموات
العلية والنفوس العلوية المتعلقة بها والكواكب السائرة والثابتة
المركوزة فيها ثم العوالم السفلية العنصرية من البسائط والمركبات والكليات
والجزئيات ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية والعناية الازلية
وكيفيتها ويعرف بان المبدأ بأي وجود وبأي وحدة يختص وانه
كيف يتعلق علمه بالاشياء بلا ايجاب تكثر وتغير في ذاته بوجه من
الوجوه ويعرف كيف نسبة ترتب الموجودات اليه وبالجملة يرتسم

والعلمية صح

العقلية صح

صور

صور الموجودات كلها حتى كانها هي الكل وكل من افراد العالم سواء كان من
العلويات والسفليات جزء منه او كانها هي الكلي وكل منها جزئي له وبهذا
غاية مراتب الكمال ونهاية الوصول الى حضرة ذي الجلال والجمال وما مرتبة
من مراتب السعادة الا وهي دونه ومن اضاع من النفوس القوى
النظرية وعطل القوى العملية وصرفها الى الامور الخسيسة الخبيثة والافكار
الردية والاعمال البهيمية والسبعية وجمع بين الرذائل الاعتقادية والعملية
واتصف بالاعتقادات الزائغة الباطلة واكتسب الهيئات الرذيلة
بالمزاولة على الاعمال السيئة ومع ذلك كان قد عرف ان له كمالات بها
سعادتها وباعدامها شقاوتها سواء عرفت تلك الكمالات بماهيتها
او اقتصر على معرفة انيتها فهو الشقي المطلق ثم لم عند مفارقتها عن البدن
وانكشاف حجب الاشتغالات البدنية تألم عظيما بحرمانها
من كمالاتها واعظم بتلوثها بما يضادها من الخباثات المظلمة المكدرة و
تتحسر تحسرا كبيرا واكبر بكلا الشقوتين ثم انها وان زالت حسرتها بسبب
مفارقتها عن مألوفاتها وكدورتها بسبب سوء هيئاتها ولكن لاجل الالم
بسبب الاشتياق الى نور العلم والعرفان والتأذي بظلمة الجهل وسوء
الاعتقاد في حسرة عظيمة ابدية وخيبة الية دائمة ويقولون تلك النفس
ان لم يكدر بكدورات العقائد الباطلة بل كانت نهاية امرها الحرمان فتألم
تألما شديدا مديدا بعد الموت لكن ينقضي الامها بعد مدة مديدة ويؤول
حالها الى الخلاص والسلامة وان كانت تلك النفس ما عرفت
ان لها كمالات ادراكية بل غفلت عنها بالكلية فحسرتها وعذابها
مقصورة على الالم الذي بسبب المفارقة عن المألوفات والملابسة
بسوء الهيئات وذلك الالم اذا زال وانقضى بعد زمان كما ذكرنا
يؤول حال تلك النفس الى نوع من السعادة بالاستراحة عن الالام
والخلاص عن العذاب فهي ليست بخارجة عن الرحمة الواسعة والنفس
التي تحلت بالفضائل العلمية ولكن ما تخلت عن الهيئات الردية
فهي ملتذة بتلك الفضائل ومتألمة بالهيئات الردية والرذائل الدنية
فبعد مدة ينقطع تألمها وحسرتها ويبقى ويدوم لذاتها وبهجتها فهي في

او لامرها سعيد من وجه وشقي من وجه لكن مآلها الى السعادة المطلقة كالمؤمن الفاسق في حكم الشرع والنفس التي قصرت عن فضيلة الادراك واتصفت بما يضادها ولكن ادركت فضيلة الملكات الحسنة فهي ان كانت اعتقدت كمالاتها العلمية باثباتها او بوجهها او بماهيتها فهي ابدا بين السعادة والشقاوة واللذة والالم مترددة دائرة بلتذ بحسب حسن آثار قوتها العملية بعض التذاذ ولكن يتألم بحسب سوء آثار قوتها النظرية او عدمها تألما شديدا ويتعذب عذابا مديدا وان كانت لم تعتقد ذلك فهي في السلامة من العذاب والخلاص من الالم وان لم تفز بسعادة معتدة بها وكرامة تعد من الزلفى فهذه هي النفوس البله والقلوب الصلبة سليمة صدورهن عن الغل والحقد والفتنة ولكن خالية قلوبهن عن العلم والادراك والفطنة كالزهاد والصلحاء العامية وقريب منهم ودونهم من يخلو راسا عن الكمالات العلمية وكذا عن اسباب السعادات بالكلية بان لا يعتقدان له كمالا ولم يزل من الخير والشر اعيا كالاطفال والمجانين وبعض الفلاسفة ذهبوا الى ان مثل هذه النفس لا تعلق تدبير وتصرف لذلك الجسم فان ذلك تناسخ لا تقول به الفلاسفة لان النفس لا فعل لها غير الادراك ولا يجوز التعطل في الوجود ودون ضرورة الادراك التعلق بجسم ما يكون موضوعا لتخيلاتها من الاجرام السماوية والاجرام المتولدة من الابخرة كالادخنة والابخرة لان التخيل لا يمكن الا بآلة جسمانية فتخيل الصور المعتقدة عندها فان كانت خيرات شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما اعتقدتها في الحيوة الدنيا والا فلا شاهد الا العقاب هذا تحصيل كلامهم في امر المعاد واعترض عليهم بمنع كون اللذة ما ذكروا من انها ادراك ما هو خير وكمال عند المدرك من حيث هو كذلك واستقراء اكثر الجزئيات لا يفيد يقينا ودعوى البديهة غير مسموعة في كون اللذة ذلك اولا زعامة تمتنع الانفكاك عن ذلك وبانه يجوز ان يكون اللذة ادراك الكمالات الجسمانية لا ادراك الكمال المطلق لان المعلوم بالوجدان هو الاول ولا يلزم منه ان تكون الكمالات العقلية الغير الجسمانية لذة لجواز تخالفهما بالحقيقة وبعدم تسليم بقاء النفس

والشقاوات

بعد خراب البدن بناء على الايرادات التي اورد على الدلائل الدالة عليه كما سبق وبمنع قبول النفس الصور العقلية على تقدير بقائها بناء على جواز اشتراط تعلق النفس بالبدن في ذلك وبمنع الحصول على تسليم القبول بناء على قاعدة الاختيار وبطلان الايجاب وبانه لو كانت ما ذكرتم لكفى لزم التذاذ النفس بالادراكات الكلية فوق التذاذها بالشهوات الحسية عند ما كانت متعلقة بالبدن والواقع بخلافه ولا يجدي قولهم الاشتغال بتدبير البدن والاستغراق في الاحوال الجسمانية يمنع ذلك لانها لو منعت لمنعت الادراك من ان يحصل ولما لم يمنعه وحصل لزم حصول اللذة لانها عين الادراك على قولهم وايضا غلبة الضعيف على القوي ومنعه له غير معقول اقول استلزام الادراك اللذة منعه مكابرة حتى ان بعضا من الطلبة يؤثرون الاشتغال بمذاكرة ما تعلموه من مسائل معدودة على نغمات حسنة ورباعيات انيقة غايته ان اللذة القوية العظيمة انما تترتب على الادراك الكامل على وجه الانجلاء والانكشاف التام عن ممانعة الموانع ومعاوقة العوائق مثل الامور المذكورة من الاشتغال والاستغراق فلتخلف هذا الادراك عن بعض المدركين تخلف اللذة القوية العظيمة عنهم وان كان لا يخلو ادراكا عن لذة ما جميع المواد واعترض على قولهم بان الالم الحاصل للنفس الفارق بسبب الهيئات الردية المكتسبة كمالاتها الابدان لا يدوم بل ينقطع في زمان قصير او مديد بحسب رسوخها وعدمه بان ما قلتم في بيان دوام الادراكات العقلية من ان بقاء القابل والفاعل يوجب بقاء المعلول جار ههنا ايضا فان القابل للالم المذكور هو النفس والفاعل هو المبدأ والمقارنات فالقول ببقاء الادراك وبزوال الهيئات تحكم محض وفرق بلا فارق وما قيل من جواز استناد زوال الهيئات الى تجددات الاوضاع الفلكية وحركات الاجرام السماوية واثار تلك الاوضاع والحركات في عالم النفوس مثل تلاحق النفوس المفارقة قرنا بعد قرن لا يصح فارقا اذ لا اختصاص لهذه المذكورات بالهيئات دون الادراكات فكما يجوز بسببها زوال الهيئات يجوز زوال الادراكات ويمكن الفرق بان الادراك صفة ذاتية للنفس ومقتضية لها بحسب الذات

غير انه بنا فيه لا حاجة الى المعدات فاذا حصل المعدات يلزم البقاء ويمتنع
الزوال والفناء واما الالم فهو صفة عارضة لا يقتضيه ذات النفس
بل يعرض لها بحسب العوارض القاسرة من الملابسات البدنية فاذا زال
القاسر يزول ذلك شيئا بعد شيء على التدريج لزوال القوة العارضة على
نفس الموجب لذلك الالم شيئا بعد شيء الى ان يفنى ويزول كالميل القسري
العارض للحجر المرمي كما نبهنا عليه فيما سبق واعترض ايضا على فرقهم
بين الجاحد المعتقد بالاعتقادات الباطلة والمحروم المجرد عن الادراكات
الحقة اليقينية وان لم يعتقد الاعتقادات الباطلة بان الاول يدوم
الالم والثاني يؤول عاقبته الى السلامة والخلاص عن الالام بانه فرق
من غير فارق لان سبب الالم فيهما الاشتياق الى الكمال الغائب
على ما قالوا وعند اتحاد السبب يمتنع التفاوت في المسبب فان فرقا
بان سبب الالم في الاول الاعتقادات الباطلة المضادة للكمال
الحقيقي وفي الثاني الشوق المبني على تذكر الكمال القابل بمرور الازمان للنسيان
والزوال بخلاف الاول لتمام رسوخ الاعتقادات الجازمة وان كان
بخلاف الواقع يقال اما ان يبقى بعد الموت اعتقاد حقية الاعتقادات
الباطلة الواقعة حين التعلق بالبدن فيكون المعتقد على التثبت
والاطمئنان كما كان قبل الموت لا على التألم المسبب من اعتقاد بطلان
ما عليه من العلوم واما ان يزول ذلك الاعتقاد بعد الموت فيتقرر زوال
الاعتقادات فيزول بزواله الالام المسببة منها فلا يبقى اصلا بعد الموت
فضلا عن الدوام ويمكن ان يقال الاعتقادات الباطلة توجب هيئة
ظلمانية في جوهر النفس راسخة فيه بحيث لا يزول بزوال اعتقاد حقية
تلك الاعتقادات الباطلة لكن القول بان تلك الهيئة لا تقبل الزوال
اصلا ويجب بقاؤها ابدا لا دلالة عليه قاطعة واعترض ايضا على قولهم
بان النفوس الساذجة القاصرين عن الفضائل العلمية المتخلقين بالاخلاق
الحسنة المتحلين بسببها بالهيئات السنية من اهل السلامة ثم تتعلق ببعض
الاجرام لتكون آلة لتخيلها بحكم جواز التعطل في الوجود بان تلك النفوس
لابد ان يكون لها اعتقادات باطلة فيكون الامها ابدية فكيف

يكون

يكون من اهل السلامة وبان عدم جواز التعطل في الوجود غير مسلم ولا مبرهن
فكيف يستدل بحكمه على التعلق المذكور ويمنع لزوم التعطل على تقدير عدم
التعلق والتخيل الاخروي اذ شعور النفس الساذجة بذواتها وبوجو
داتها يكفي في نفي التعطل وبان تعين بعض اجزاء الاجرام السماوية لتعلق
بعض النفوس تعين بلا معين لتشابه اجزاء الاجرام وتعلق بعض
كل من النفوس لكل من الاجزاء من الاستحالة فتعين عدم التعلق
ويمكن الجواب عن الاول بان النفوس الساذجة قاصرة عن علم انه
كمال كما انها قاصرة عن سائر العلوم فلذلك سلموا عن الالام الا بدنية
فتحقق مما ذكر ان اقوال الفلاسفة في امر المعاد وان كان بعضها حقا
مطابقا للواقع لكن دعوى استبداد العقل في التصديق بها و
الاستغناء عن الشرع والشارع خصوصا في التفاصيل المذكورة دعوى
باطلة ولبطلانها بينة مما ذكرنا من الايرادات والاعتراضات على
مقدمات ادلتهم على التفصيل اللهم الا ان يقولوا بانها تنبيهات ومشوقات
والعرفان ليس الا بالذوق والوجدان كما حكي عن افلاطون الالهي وغيره
من الحكماء القدماء انهم كانوا يستندون معارفهم الى الاحوال السنية
من الانسلاخات الشريفة والمعراجات اللطيفة ويؤيد هذا القول
تلمذ بعضهم لبعض من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين واخذهم
الحكمة من معدن النبوة كما روي عن الحكيم انباذقلس انه كان في زمن
داود عليه السلام وانه مضى اليه وتلقى منه واختلف الى لقمان الحكيم
واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان وافاد وعن الحكيم فيثاغورس
انه كان في زمن سليمان عليه السلام وقد اخذ الحكمة عن معدن
النبوة ايضا وكان يدعي انه شاهد العوالم بحسه وبلغ في الرياضة
الى ان سمع حفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت
شيئا قط الذ من حركاتها ولا رأيت شيئا ابهى من صورها وهيئاتها
وسقراط اقتبس الحكمة من فيثاغورس وافلاطون تلمذ لسقراط واخذ
العلم منه فلما اغتيل سقراط بالسم ومات قام مقامه وجلس على كرسيه
وافاد ما استفاد والمقصود ان قدماء الفلاسفة كانوا اهل رياضات

بالغة ونزهدات عن الدنيا ومراجعات الى الانبياء والورثة فلا بعد ان
يكونوا ارباب ذوق ووجدان واما نفي المعاد الجسماني وسائر العقائد
المخالفة الاسلام مثل القول بقدم العالم وابديته وبنفي العلم بالجزئيات (تعالى عنه صح)
عنه سبحانه فلعلها من اقوال المتفلسفة المتاخرين الذين اعتمدوا
على عقولهم المظلمة بظلم العجب والكبر الخالية عن نور الايمان والاطاعة
لمن اوجب الله تعالى عليهم طاعته وقرن طاعته بطاعته وهم
الرسل والانبياء واستبدوا بارائهم الباطلة وتمسكوا باذيال اوهامهم
الفاسدة وخيالاتهم الكاسدة من غير ارتياض واجتهاد و
سلامة صدور عن التعصب والاحتقاد فضلوا كثيرا من سواء (واضلوا)
السبيل فنعوذ بالله تعالى عن الزيغ والزلل وهو نعم المولى ونعم
الجليل فلزمنا الان ان نورد ما زعموه دليلا على نفي المعاد الجسماني
لنرد عليهم حتى يتم استدلالنا على حقية المعاد الجسماني فصل في
ابطال متمسكات ان فين حشر الاجساد قالوا ان الابدان اذا
فارقتها النفوس تتعفن وتتشتت اجزاؤه واعضاؤه فتنعدم (ثم تتفتت)
صوره واعراضه وتبقى مواد اجزائه متفرقة متبدلة الصور ومتغيرة
الاعراض ثم انها بعد ذلك لا تقبل الاعادة اصلا وما ورد في الشرائع
مما يدل بظواهره على ثبوت اللذات والالام الجسمانية فليس المراد
ظواهرها امثال ضربت على قدر فهم العامة فان الرسل مبعوثون الى الخواص (انما هي صح)
والعوام وتفهيم العوام لا يمكن الا بضرب الامثال والخواص يتفطن
للمراد وهذا مثل الايات الدالة ظواهرها بالجهة والجسمية تعالى
سبحانه عنهما وعن سائر النقائص الامكانية والعوارض الكائنة
فنقول قد عرفت ان صرف النصوص عن الظواهر انما يكون فيما عا
رض ظواهرها القطعيات مثل ما قاسوا عليها من الايات الدالة
على الجهة والجسمية وما ذكروه ههنا في معرض القطعيات ليس الا
شكوك وشبهات واما ما قالوا من ان الابدان بعد تفرق اجزائها
لا تقبل الاعادة فلا قرينة لهم عليه فضلا عن الدليل والشبه
المنقولة عنهم في هذه الدعوى كثيرة واكثرها مبنية على امتناع اعادة

المعدوم

المعدوم بعينه فنقدم هذه المسئلة اولا ونبطل ما استدلوا به عليه
وبعضهم ادعوا البديهة في ذلك حتى استحسنه الامام وقال ونعم
ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه
الميل والتعصب يشهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وبعضهم
استدلوا عليه بوجوه منها انه لو جاز لكان محكوما عليه بالجواز
والحكم عليه لا يمكن الا بالاشارة اليه ولا يمكن الا اذا كان له هوية ولا
هوية للمعدوم فلا اشارة اليه ولا حكم عليه بجواز العود فلا يجوز
له العود نقول كلامنا في المعدوم الخارجي ويجوز ان يكون له هوية
في الذهن وان لم يكن له هوية في الخارج والهوية الذهنية تكفي
في الاشارة والحكم بجواز العود فيجوز وايضا هذا الدليل ينقوض
بسائر الحوادث قبل وجودها لان جواز وجودها قبل وجودها يستلزم
صحة الحكم عليه بالجواز وهو يستدعي الاشارة اليه وهي يستدعي ان
يكون لها هوية والحوادث قبل وجودها ليس لها هوية فيلزم امتناع
وجودها مع ان الواقع يكذبه فالدليل باطل ومنها ان اعادة المعدوم
لا تكون الا بتخلل العدم بين الشيء ونفسه وذا بين الاستحالة نقول
ليس اللازم الا تخلل العدم بين زماني وجود شيء واحد واي استحالة
فيه كما لا استحالة في تخلل الوجود بين عدمي شيء واحد في الكائنات
الفاسدة ومنها ان الوقت من مشخصات الوجود فالموجود في هذا
الزمان يغاير الموجود في ذلك الزمان فلو اعيد المعدوم بعينه لاعيد
وقته الاولى معه فلا يكون اعادة بل ابتداء لان الاعادة والابتداء
انما يتمايزان بتغاير الوقتين نقول الوقت ليس من مشخصات الحا
دث ولو كان كذلك لما كان شيء من الذوات الموجودة امس
باقيا اليوم بعينه وبشخصه لتغير الزمان الذي هو من المشخصات على
ما قلتم وهذا سفسطة ظاهرة البطلان ومنها انه لو جاز الاعادة لجاز
ان يوجد المعاد بدلا عن المبتدا في زمانه اذ ما جاز لواحد من الامثال (الايجاد)
يجوز الباقية لكل من الاخر بحكم المماثلة فيلزم عدم التميز بين المبتدا و
المعاد نقول المبتدا والمعاد متشخص واحد بالذات والتشخص والتميز

لیس الا باعتبار الاضافتین بالقیاس الی زمانین کما اذا اعتبرنا تشخص
زید الباقی فی سنتین بالاضافة الی کل من السنتین لا جرم یلزم التغایر و
التمایز الاعتباریان بین زید المضاف الی هذه السنة و زید المضاف
الی تلک السنة فاذا فرضنا الزمان واحدا ورفعنا الاضافات الی الازمنة
فلیس الا زید واحد بالتشخص والاعتبار فکذا هذا فان المبدا والمعاد
شخص واحد موجود فی الزمانین کما اذا فرضنا بقاءه من الزمان الاول
الی الزمان الثانی وعدم تخلل العدم بین ذینک الزمانین والتمیز بینهما
لیس الا بتعدد الزمانین وتمیزهما فاذا فرضنا عدم التعدد و وحدة الزمان
لابد ان لیس ثمة الا تشخص واحد بالذات وبالاعتبار فلا استحالة فیه
وبهذا التقریر حما تفردنا به والمنقول فی سایر الکتب هو انه لو جازت الا
لجاز ان یوجد ابتداء ما یماثله فی الماهیة وجمیع العوارض المشخصة بحکم المماثلة
و ذا یستلزم عدم التمیز بین المبدا والمعاد لان التقدیر اشتراکهما فی
الماهیة وجمیع العوارض ولا اختصاص لهذا التقریر باعادة المعدوم فانه
یجری مطلقا سواء جازت الاعادة او لم تجز فانه یمکن ان یقال یجوز ان
یوجد بدل کل شخص واقع فی زمان واحد اخر من امثاله فی زمانه بحکم المماثلة
فیلزم عدم التمیز بین الامثال والمبداء والمعاد و یرد علیه ایضا منع امکا
وجود مثل بهذا المعنی اذ یلزم منه اشتراک تشخص واحد بین اشخاص متعددة
مع ان کل شخص مختص بتشخص واحد یتمیز به عن سایر الاشخاص المشترکة
معه فی الماهیة بین لا شبهة فیه واما ادعاء بعضهم البدیهة فی هذه المسئلة
فان ادعوا ان امتناع اعادة المعدوم بعینه حتی بوقته واضافة اولیته وحالیته
و سببیته وسایر اضافته و عوارضه ممتنع فمسلم لکن لا یضرنا فی اثبات
المعاد الجسمانی وان ادعوا انه بماهیته و تشخصاته الداخلة فی شخصه المتمیز
بها عن غیره فی ذاته الشخصیة الباقیة معه عند تغیر اضافاته الی الازمنة
المتعددة المتغایرة والامکنة المختلفة المتباعدة ممتنع فلا وکیف وقد خالف
فیه کثیر من العلماء المحققین المنصفین والعقلاء المدققین المتفننین ودعوی
البدیهة فیما هو کذلک مکابرة محضة وتحکم محکم فافهم فلما تحقق الحق فی مسئلة
اعادة المعدوم وانکشف عنها الشبهات کما انکشف عن وجه الشمس

کونه

الغیوم فنورد ادلتهم علی نفی الحشر الجسمانی واحدا بعد واحد ونبین ما فی کل منها
من المفاسد منها ان اعادة الاجسام اما ان تکون باعدام اجزائه العنصریة
بصورها وموادها ثم باعادتها کما کان بالمواد والصور واما ان تکون بتفریق
الاجزاء واعدام الصور مع بقاء المواد ثم بجمعها واعادة الصورة الترکیبیة
الشخصیة والحیوة الیها وکلاهما یتضمن اعادة المعدوم اما الاول فظاهر
واما الثانی فلان عدم الصورة الشخصیة والعوارض العارضة للمجموع المرکب
الشخصی ثم عودها الی الوجود لازم علی ذلک التقدیر وجوابها ما عرفت من
منع امتناع اعادة المعدوم بابطال ادلتها ومنع لزوم اعادة المعدوم
لاحتمال ان یکون الحقیقة الانسانیة عبارة عن اجزاء اصلیة باقیة
من اول الحیوة الی الممات وبعدها یقبضها الملائکة بامر الله و یحفظها عن
التغیر والتفرق فیبقی بموادها وصورها و یکون مدار الثواب والعقاب
وسایر اجزاء البدن الدنیوی والاخروی فضلات لا یضر تبدلها
وتغیرها ومنها انه لو اکل انسان انسانا او کان ما اکله انسان من
غذائه من جنس الحیوانات والنباتات ما کان جزء فی الزمان الماضی
من انسان اخر ثم تعفنت واختلط بالتراب وکان جزء من الحیوانات
والنباتات لزم ان یکون جزء ما بعینه جزء من انسانین فصاعدا فاما
ان یعاد ذلک فی بدن کل واحد ممن کان جزء له فی وقت ما وهو بین
البطلان واما ان یعاد فی بدن واحد بعینه دون غیره فیلزم الترجیح
بلا مرجح وان لا یعاد غیره بتمامه والاول باطل والثانی خلاف المدعی
والمفروض والجواب ان مجرد الجواز والاحتمال لا یضرنا فی مدعانا واما
لزوم الوقوع فغیر مسلم لجواز ان یحفظ القادر المختار ان یکون اجزاء بعینها
اجزاء اصلیة من البدنین لمصلحة المعاد و ما قیل من ان الابدان غیر متناهیة
فیلزم کون بعض الاجزاء او کله اجزاء من ابدان عدة فاسد لابتنائه علی
اصل العدم المبین فساده فساد ادلته کما ستعرف ومنها ان یکون
الانسان لابد ان یکون بطریق التوالد بسبب ازدواج ذکر وانثی
من جنسه وبان یستحیل اجزاؤه فی الاطوار بان یترکب الاجزاء العنصریة
ویصیر نباتا ثم یصیر جزء من الانسان بالذات او بواسطة ان یکون

واجزاء العنصر متناهیة

جزء من بدن الحيوان ثم يستحيل دما منيا ثم يقع في رحم ادمية ثم يصير فيها علقة
ثم مضغة ثم عظاما فيكسى لحما ثم ينشأ خلقا اخر ومعلوم ان العود الجسماني
خارج عن هذه الاساليب فيمتنع والا لاحتمل عند كل احد ان يكون كل
انسان متولدا من غير اب وام ومن دون تلك الاستحالات وهو
سفسطة ظاهرة وكذا ملزومه والجواب ان كون ذلك الاحتمال سفسطة
بناء على ما عرف من عادة الله تعالى على ان خلق الانسان في هذه الدار
انما يكون على الوجوه المذكورة واما بعد ما عرف بتعريفه ان العادة في الدار
الاخرة لا يكون بهذا الوجه فاحتماله لا يكون سفسطة بل يكون احتمال
خلافه سفسطة فان يكون الانسان على الوجه المذكور ليس بواجب
عقلا وليس هناك الا وجوب عادي والعادة المعروفة ليست الا
في هذه الدار واما في الدار الاخرة فكما عرف فان عادة الحق هناك ايضا
كذلك بل عرفنا بتعريفه انها ليست كذلك بل عرفنا بتعريفه انها ليست
كذلك فان عجايب قدرة الله وغرايب صنعه لا يمكن ان يحيط بها
احد وهذه الصنعة المعتادة التي لو فرضنا انا ما راينا ه لسبقت الى
اذهاننا استحالتها عند سماعنا اياه تدل على شمول قدرة الله لامثال
هذه في الغرابة مما يخالفها بالنوع او الجنس كما قال سبحانه اولم ير الانسان
انا خلقناه بالنوع او الجنس من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب
لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فانظر كيف جعل سبحانه خلق
الانسان من نطفة وانشأه اول مرة دليلا على الاعادة وامكانها
وهم عكسوا وردوا الامور على اعقابها من يهدي الله فهو المهتد ومن
يضلل فلا هادي له ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومنها ان عود
الروح الى البدن ان كان في عالم العناصر يلزم التناسخ وهو باطل او
كان في عالم الافلاك فيلزم الانخراق للافلاك وهو محال لان الانخراق
لا يكون الا بحركة مستقيمة لبعض اجزاء الفلك وكذا الالتيام بعده والحركة
المستقيمة لا بد ان يكون الى جهة وعن جهة ولا جهة خارج الفلك لان
الجهة لا تتحدد الا به فيمتنع الحركة المستقيمة لاجزائه فيمتنع له الخرق والالتيام

اي الاعادة ج

الو

٤٢

الموقوفة عليها او كان في عالم اخر فيلزم ان يكون ذلك العالم كهذا
العالم كري الشكل لان تحقق الجهات المختلفة يقتضي ان يتحدد بالمحيط و
المركز وهما يجب ان يكونا بسيطين والبسيط لا بد ان يكون كريا فذلك
اما ان يتصل بهذه الكرة التي هي عالمنا هذا او لا يتصل وعلى كلا التقديرين
يلزم الخلاء المحال اما على تقدير الانفصال فظاهر واما على الاتصال فلان
الاتصال بين الكرتين الحقيقتين لا يمكن الا بنقطتين منهما فيلزم الخلاء
ودليل اخر على امتناع عالم اخر انه لو كان لكان هناك العناصر الاربعة
فيلزم تعدد الحيز الطبيعي للطبيعة الواحدة او دوام القسر وكل منهما محال و
الملزوم ايضا محال وهذا الدليل لبعض مقدماته معترضة للمنع لا يصلح
لان يستدل به وبعضه فاسد معلوم فساده اما المعلومة الفساد
منها لزوم التناسخ على تقدير كون العود في عالم العناصر فانه انما يلزم لو كان
البدن الثاني مباينا للاول وليس كذلك كما عرف ومنها امتناع
الخرق على الافلاك فان السموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى
عما يشركون وما ذكروا في بيانه من المقدمات فممنوع وعلى تقدير صحته
فانما يدل على امتناع انخراق الفلك الاعظم فكون المعاد في عالم الافلاك
لا يستلزم انخراقه المفروض استحالته واما التي للمنع عرضة فالمقدمات
المستدل بها على امتناع كون المعاد في عالم اخر غير عالم العناصر والافلاك
فان لنا ان نمنع لزوم كون تحدد الجهات بالمحيط ولزوم البساطة للمحيطة
واستلزام البساطة الكرية فان كل ذلك مبني على قاعدة الايجاب
فان للقادر المختار ان يحدد الجهات بلا محيط ويخلق المحيط من الجسم المركب
ويشكل البسيط بشكل غير كري بل ولنا نمنع لزوم تحقق الجهات لم لا
يجوز ان يكون اعتبارا محضا يثبت عند الاعتبار وينتفي عند
انقطاعه ولنا ان نمنع لزوم الخلاء واستحالته اما منع لزومه فيجوز
ان يكون ما بين الكرتين مملوا بجسم اخر مركب او بسيط بحسب اختيار
المختار المجيد وباحتمال هذا العالم بالكلية اي بعرشه وكرسيه وسماواته
وارضه وساير عناصره مركوزا في ثخن فلك على ما قالوا في افلاك
التداوير للكواكب ويكون في ثخن ذاك الفلك وفي حيطته عدة الاكر تنه

ام المكور صح

امثال هذه الكرة واعظم منها ويكون المعاد في بعض تلك العوالم وهذا
بالنسبة الى عظمة الذات المتعالية التي لا يحاط بوصفها والى تاثير القدرة
الغير المتناهية التي لا يحاط بوصفها بكنه كنهها اقل من نسبة خردلة الى
الفلك الاعظم وقطرة الى البحر المحيط واستعظام هذا من الذات
المقدسة واستكثاره من القدرة التامة لقصور الفهم وقلة التعقل
وباحتمال كون عناصر ذاك العالم مخالفا في الحقيقة لعناصر هذا العالم
وان كان في العوارض مشاركا فيصح التخالف في التاثير الطبيعي وباحتمال
اعدام هذا العالم وايجاد عالم اخر يكون العود فيه بلا لزوم الخلاء واما
منع استحالته فلابطال ما استدلوا به عليه ومنها ان الابدان المعا
دية لا يمكن بقاؤها ابدا كما قال به قائلوه كما نطقت به ظواهر النصوص سع
لان القوى الجسمانية لا بد وان ينتهي اثرها عددا ومددا لان التاثير
اما قسري واما طبيعي فالقسري لانه يختلف باختلاف القابل اي كلما
كان القابل اكبر حجما كان التاثير اقل لكون المعاوق اكثر وكلما كان
اصغر كان التاثير اكثر لقلة المعاوق الممانع فالاثر القسري من قاسر معين
في الصغير والكبير لا بد ان ينتهي لضرورة تحقق التفاوت بين الاثر الواقع
في الصغير وبين الواقع في الكبير ويلزم منه انتهاء الاثر الواقع في الاجسام
لان تفاوت الاثار ليست الا بحسب تفاوت الحجم المعاوقة
لتاثير المؤثر القسري ونسبة حجم الجسم الكبير اليه مرتبة فرضت كبيرة
الى حجم الجسم الصغير اليه مرتبة فرضت صغيرة نسبة متناه الى متناه
فيكون النسبة بين الاثرين كذلك وكذا الطبيعي لا بد ان يختلف
باختلاف الفاعل لان التاثير الصادر من الجسم الكبير اقوى والاثار
المستندة اليه اكثر من التاثير الصادر من الجسم الصغير والاثار المستندة
اليه فيلزم انتهاء الثاني لضرورة التفاوت والاول ايضا لان نسبة
التفاوت الواقعة بين الجسمين المستند اليهما تفاوت الاثرين
والجواب ان هذا الدليل مبني على اسناد الاثار الجسدانية الى
القوى الجسمانية وليس الامر كذلك بل الاستناد الى القدرة الكاملة
والارادة الشاملة فالدليل عليل والمدلول معلول وايضا انما يتم

هذا الدليل اذا كان التفاوت في القسري بحسب القابل فقط وفي الطبيعي
بحسب الفاعل فقط ولم لا يجوز ان يكون التفاوت فيما نحن فيه بحسبهما
معا فيما نحن فيه اقتضى الفاعل قلة الاثر يقتضي القابل كثرته لقلة معاوقة الطبايع يج
البسيطة البدنية وبالعكس بكثرة المعاوقة من تلك الطبايع فلا يلزم
انتهاء واحد من الاثرين بحكم التفاوت لمقاومة قوة كل منهما من وجه
وضعفه من وجه آخر وايضا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على التفاوت
بين الاثرين المستند احدهما الى جسم كبير والآخر الى صغير والواقع احدهما
في قابل صغير والآخر في كبير على اي وجه كان ذلك التفاوت فلم لا يجوز
ان يكون بحسب الشدة والضعف كالسرعة والبطوء بالنسبة الى الحركتين
مثلا لا بحسب العدة والمدة حتى يلزم تناهي الاول بحكم القلة ثم يلزم تناهي
الاكثر بحكم تناهي التفاوت ولو سلمنا استلزام التفاوت بحسب
الشدة التفاوت بحسب العدة والمدة بناء على ان التفاوت في
الشدة عند وحدة الزمان يوجب كثرة العدد في احدهما وقلتها في الاخر
فعند اختلاف الزمان ذلك الايجاب باق وان لزم التفاوت في
المدة ايضا لا محالة لكن لا نم ان التفاوت بحسب العدة يوجب التناهي
في القليل فان ذلك الايجاب انما يكون اذا جرى برهان التطبيق في
تسلسل الاجزاء المجتمعة في الوجود واما اذا لم يجز بانتفاء الترتيب
وانتفاء الاجتماع في الوجود فلا ايجاب هناك كما في دورات المعدل
وفلك البروج فان حركة كل منهما غير متناهية مع تحقق التفاوت بينهما
بحسب الشدة والعدة وايضا هذا الدليل منقوض بما قالوا في الافلاك
وحركاتها فانهم يقولون النفوس المنطبعة في اجرام الافلاك تنفعل
انفعالات غير متناهية من المفارق وبواسطة تلك الانفعالات
يصدر منه حركات غير متناهية فان هناك صدور الاثار الغير المتناهية
من القوى الجسمية ظاهرة على ما قالوا وما امكن لهم ان يقولوا هناك بالجواز
من توسط الانفعالات الغير المتناهية العارضة من المفارقات وغيره
فيمكن لنا ان نقول ههنا بمثله فنقابلهم بما قابلونا ومنها ان البدن
عرضة للامراض والاسقام والاوجاع والالام ومحل البلوى والغموم

والاحزان والهموم واقتضاء الحكمة ابتلاء النفس المجردة اللطيفة النورية
بهذه البلوى وتكدرها بتلك الكثافات الظلمانية بسبب تعلقها
بالبدن انما هو لاحتياج النفس الى البدن فى استكمالها بكمالاتها
التى لابد فى استحصالها من آلية البدن والبدن المعادى لا شك
انه خال عن هذه المنافع والفوائد مملو بتلك المضار والمفاسد لانها
من ضروريات الطبايع العنصرية فلا يقتضيه حكمة العليم الحكيم ولا يحكم به
العدل الكريم اذ مثل هذا البدن كل وو بال على النفس ومنقص للذاتها
ومنقصة لكمالاتها مكدر لنورانيتها ومكثف للطافتها فهى باقية
على تجردها ومبتهجة بكمالاتها ومتنعمة بصفاء لذاتها وتمحض لطافتها
وتخلصها عن الكدورات الجسدية والكثافات المادية والجواب
ان البدن المعاد بدن لطيف نورانى لا يعرض له شئ من الالام و
الاوجاع والبلوى للطافته الطبيعية ولتعلق ارادة القادر المختار
على ذلك كما لا يعرض للاجسام اللطيفة فى هذه النشاة ايضا
كالجن والملك والة للنفس فى التلذذ باللذات الحسية والتنعم با
لنعم الصورية وبذلك ينطبق الاخر بالاول ويرتقى الظاهر بالباطن
فكما كان الانسان فى النشاة الاولى كاسبا مكتسبا بحسب
القوتين النظرية والعملية فكذلك يكون مجزيا فى النشاة الاخرى بحسب
الرتبتين الروحانية والبدنية ففيه فوايد جمة وعوايد يستحق ان يقتضيه
الحكمة ويتبع به الارادة وما قيل ان البدن لابد فى بقائه من التغذى
بالاكل والشرب والتغذى بهما لا ينفك عن الامراض فغير وارد على قاعدة
الاختيار وعلى تقدير وروده فانما يرد على ان يكون التغذى بالاغذية
الكثيفة فاما اذا كان بالاغذية اللطيفة فلا وقريب من هذا الدليل
ما قيل ان البدن المعاد لو لم يكن مؤلفا من العناصر لكان مباينا للبدن
الاول فلا يكون من الاعادة فى شئ واذا كان مؤلفا منها يلزم الفعل
والانفعال بينها ليحصل الكيفية المتوسطة التى هى المزاج المصحح للحيوة
فيلزم الموت والفناء ضرورة تاثير الحرارة الغريزية والحرارة العارضة
الحاصلة من الحركات البدنية والنفسانية فى افناء الرطوبات

الى تبعيق صح

التى هى مادة الحيوة فتفناؤها يؤدى الى الموت ضرورة والجواب عدم تسليم
تركب البدن الاول ولا المعاد عن العناصر بل تركبه من الاجزاء
المتشابهة المحسوسة واستدلالهم على التركيب من العناصر
بقصة القرع والانبيق فعلى تقدير تمامه انما يدل على انحلال الاجسام الى
العناصر عند التفرق ولا يلزم منه ان يكون ابدا فناؤها منها وعلى تقدير
تسليم هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يورد الغاذية ابدا بدل ما
يتحلل من الرطوبات وقد عرف بطلان قولهم ان القوى الجسمانية
لابد ان ينتهى اثارها فان قيل الغاذية وان اوردت ابدا بدل ما يتحلل
فانما فعله فى الايراد على السوية فى جميع الازمان واما فعل الحرارات
المفنية فيتقوى زمانا بعد زمان بحكم الدوام فافناؤها يكون اكثر من
ابدال الغاذية ويؤدى الى الموت البتة ولو بعد ازمنة متطاولة قلنا
اما على اصل الايجاب واستناد الافعال الى الفاعل الطبايع فنعم
واما على قاعدة الاختيار واستناد الافعال الى الفاعل المختار فلا كما لا
يخفى وبهذا جواب ايضا عما قيل ان المعاد على الوجه المنقول عن الانبيا
يتضمن دوام الحيوة مع دوام الافتراق الحاصل من الحرارات المذكورة
وهو خروج عن طور العقل فانه لا استحالة فى ذلك على ان يكون الفاعل
مختارا والطبايع اسبابا عادية رتبته بحسب العادة على الوجه المالوف
المعتاد فى هذه النشاة فاذا اراد ان يبدل هذا الترتيب ويغير
عادته على وجه آخر فى تلك النشاة فله الامر والخلق فلا محذور ولا استحالة
والاستبعاد ليس من الاعتداد ونصبوع القدرة والارادة المطلقتين المحيطتين
للممكنات باسرها ولو لزمنا الحكم كليا بحسب الالف والعادة ومقتضى
الطبيعة لزمنا ان نحكم على احتراق البدن العنصرى فى هذه النشاة دفعة
او فى زمان يسير غير ممكن لبقاؤه مقدار ساعة او ساعتين كما لا يمكن
عند التصافه بالنار فان حرارة المعدة اقوى من حرارة النار بدليل
انطباخ ما لا ينطبخ من الاطعمة الغليظة بالنار فيه فى زمان يسير
وحكى ان جالينوس ما استطاع ان يصبر سويعة حين ادخال يده
فى قلب حيوان يشق بطنه فيلزم احتراق البدن بتلك الحرارة اسرع

واقوى من احتراقه بالنار مع تلك الحرارة لا تولم البدن العنصري اصلا
بل تمد حياته وتنفي فناءه وفواته ومما ينقض كلية الحكم بحسب مقتضيات
الطبايع بحسب العادة عدم احتراق بعض الحيوانات العنصرية من
النار وعدم تاذيه منها بل تلذذه بها وتعيشه فيها مثل النعامة والسمندر و
من ادلتهم على بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن على تجردها من
غير تعلق ببدن اخر ان النفس حادثة فايضة من المبداء المفارق
الموجب بشرط حدوث البدن المعتدل المزاج المستعد لتعلق النفس
فكل بدن هذا شانه اذا احدث فلا بد ان يحدث نفس يتعلق بذلك
البدن وتفيض عليه من المبداء فاذا تعلق به نفس من النفوس
المفارقة ايضا يلزم تعلق نفسين او اكثر ببدن واحد ويلزم منه
تعدد الحقايق الواحد بالتشخص وهو باطل بالوجدان والبرهان واما
قلنا ان النفس حادثة بشرط حدوث البدن المعتدل المزاج لانها
لو كانت قديمة فاما ان يكون مجردة غير متعلقة ببدن آخر قبل تعلقه
بهذا البدن او يكون متعلقة ببدن اخر قبل هذا البدن وعلى
الاول اما ان يكون النفوس متمايزة بعضها عن بعض اولا فان تمايزت
فلا تمايز الا بذواتها لانه لا قابل وما يكتنفه على ذلك التقدير فيكون كل نفس
من النفوس البشرية نوعا منحصرا بالتشخص لان الامور المتمايزة بالذات
اقل الامر ان يكون انواعا وهو باطل لظهور تماثل الافراد الانسانية
وان لم يتمايز قبل التعلق به ان تبقيت على حالها من الاتحاد وعدم
التمايز يلزم ان يكون نفس زيد هي بعينها نفس عمرو وهو بين البطلان
وان تمايزت وتكثرت بعده يلزم التجزي والانقسام وهما من خواص
الماديات فيستحيلان على النفس المجردة فتعين ان يكون متعلقة
ببدن آخر قبل تعلقها بهذا البدن وهو ايضا تناسخ باطل فتعين
الحدوث للنفس واشتراط البدن لحدوثه اذ لو لم يكن البدن
شرطا له لكان اختصاص حدوثها بزمان ترجيحا من غير مرجح واما قلنا
التناسخ باطل لان النفس على تقدير التناسخ يلزم ان يتذكر احوالها الماضية
حين تعلقه بالابدان السابقة او بعضه فانتفاء اللازم يستلزم انتفاء

بالبدن فبعد التعلق صح

دون زمان صح

الملزوم

الملزوم وايضا يلزم تعلق عدة نفوس ببدن واحد حين تقع داهية
عظمى يهلك بسببها في زمان يسير ابدان كثيرة لا يحتمل ان يحدث في
ذلك الزمان ابدان اخر بقدرها كما يقع في الطوفان والموتان كما حكي انه
وقع حرب عظيم في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائة الف من الجانبين
فيكون عدد النفوس المفارقة ازيد من عدد الابدان الحادثة فيلزم
تعلق نفسين او اكثر ببدن واحد والجواب عن هذا الدليل عدم
تسليم لزوم تعلق نفس حادثة لكل بدن حادث ونفي ما بنوا ذلك
عليه من استناد الاثار الى المبداء الموجب واما المقدمات التي ذكروها
في اثبات حدوث النفس وابطال التناسخ فاكثرها منقوضة ممنوعة و
ان كان حدوث النفس وبطلان التناسخ حقا فان لمانع ان يمنع استلزام
تمايز النفوس قبل تعلقها بالبدن تخالفها بالحقايق وانحصار العوارض
المشخصة في الجسمانيات فان كلا من العقول المفارقة متشخص عندهم مع
عدم تعلقه اصلا بالبدن وله ان يمنع ايضا استحالة تخالفها بالحقايق
فانه لا قاطع به فان المعلوم ليس الا تماثلها في بعض الذاتيات ولم لا يجوز
ان يكون الامر المشترك بينها جنسا لا نوعا وله ان يمنع ايضا كون التجزي
والانقسام من خواص الماديات واما ما ذكروه من الدليلين على ابطال
التناسخ فمعزل عن افادة اليقين فان تذكر الاحوال الماضية ليس بامر
لازم فانا في الاعمار القصيرة نذهل عن كثير من الاحوال بمرة فعند طول
الزمان اولى مع جواز ان يشترط في تذكر الاحوال التعلق بالبدن الذي
جرت تلك الاحوال عند التعلق به وانتقاض عدد الابدان الحادثة
عن عدد الابدان الهالكة في الدواهي وان كانت عظيمة عامة غير
مقطوع فان البوادي والبراري والبحار والاقطار من المسكون وغير
المسكون واسعة كبيرة والابدان الحادثة فيها كل يوم وكل ليلة من
اخايس الحيوانات وانواعها كثيرة فمن يقطع بانتقاصها عن الابدان
الهالكة وان سمعت ما تلونا عليك و وعيت فاسمع والضعف
وتحقق ان من عول بامثال هذه الشبهات في اثبات هذه المقاصد
المهمة اليقينية واستنكف عن اتباع الانبياء المكرمين بالوحي وتلقي النصوص

القطعية والفراسات الدينية والالهامات الذوقية فقد ضل ضلالا
بعيدا واتبع شيطانا مريدا ومن رام ان يحيط بعقله الجزئي كليات
كمالات الذات المقدسة من صفاته العظمى واسمائه الحسنى وآثاره
الغير المتناهية فقد خالف مقتضى العقل الصريح والنظر الصحيح وكان كمن
رام ان يحيط ببصره في ضوء شمعة لعموم ليلة ظلماء وظلمة ديماء اقطار
الارضين جبالها صحاريها وبراريها بحارها وانهارها والسموات
السبع الطباق بكل جوانب وآفاق والكرسي وما حاط والعرش
المجيد الذي يحيط ولا يحاط وهذا في الحقيقة جهل وسفه وخذلان وان
كان في صورة علم وعرفان قال الله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض
جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى
عما يشركون افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم فالحق ان
النفس الانسانية بعد ما فارق البدن وتلبث الى ما شاء الله في عالم
البرزخ ينشئها الله النشأة الاخرى ويخلق بدنا آخر من الاجزاء
الاصلية للبدن الاول التي عليها قيام البدن وهي قاعدته وعبر
عنها النبي عليه السلام بعجب الذنب بفتح العين وسكون الجيم
بقوله عليه السلام ليس من الانسان شيء الا يبلى الا عظما واحدا
وهو عجب الذنب ومنه يركب الخلق يوم القيامة وفي رواية كل ابن آدم
يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب قيل هو العظم
الذي في اسفل الصلب وهو العسيب منبت الذنب وهو قاعدة
بدن الانسان واسه الذي يبنى عليه فالحري ان يكون اصلب من
الجميع كقاعدة الجدار وتعيد اليه الروح اي النفس الناطقة المجردة الى
ذلك البدن وهو بدن لطيف لا يطرأ له شيء من خواص الابدان الكثيفة
الدنيوية مثل الامتخاط والاغتباط والنوم والمرض مجازي على اعتقاداته
النفسية واكتساباته البدنية بما يناسبها من اللذات والآلام العقلية
والحسية فكما هو مجموع مركب من القلب والقالب والروح والبدن
فكذلك ثوابها وعذابها مركب من الصوري والمعنوي والحسي والعقلي
فكيف لا والانسان مجموعة لطيفة جمع الله فيه صفاته المقابلة الجلالية

وتولاها صح

والجلالية

والجمالية واسماءه المتخالفة اللطفية والقهرية وجعل له حظا من اسم الاول
والآخر وقسطا من الباطن والظاهر ولذلك اجاب عن سؤال الانباء
وعد جميع الاسماء حين اعترفت الملائكة بالعجز والقصور ما خلقه الله
الا ليكون مرآة يتراءى فيها جمال الذات وجلاله وانموذجا يشاهد
فيها جميع كماله وما فاز بتلك الجمعية الا لتعلق نفسه المجردة بالبدن
وما فضل على الملائكة الا لجامعيته بين رتبتي التجرد والتعلق فالجواد المطلوع
والحكيم المحقوق الكريم من ان ينقضه بعد ما كمله ويهبطه عن رتبة الكمال
بعد ما فضله فهو ابدا مرآة الكمالات الظاهرة والباطنة ومجمع الاحكام
المعنوية والصورية ولذا ورد خلق الله آدم على صورته اي رشح فيه رشحات
اسمائه وصفاته فلا يزال يقابله هكذا بحضرته ويستخلف في مراتب
فطرته قال رضي الله عنه والقدر خيره وشره من الله تعالى والقدر التقدير
اي تقدير الامور كلها خيرها وشرها من الله تعالى لا يطير بقة ولا يتحرك نملة
ولا تسكن رملة الا بتقدير الله تعالى وتعلق ارادته به ونفاذ حكمه فيه وجريان
قضائه عليه وايمان المؤمن وكفر الكافر وطاعة المطيع وعصيان العاصي
كلها بتقدير الله تعالى واليه ذهب اهل الحق وقالوا القضاء هو ارادة الله
تعالى المتعلقة بالاشياء ازلا على ما سيكون عليه فيما لا يزال والقدر
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذاته واحواله ولقد خالف
في هذه المسئلة المعتزلة القائلة بان الخير كله من الله والشر مثل الكفر
والمعاصي ليس منه ومراد الله من الكافر والعاصي الايمان والطاعة
ولكن اوقعوا انفسهم بسوء ارادتهم في الكفر والعصيان وحسبوا
ان ارادة الشر شر لا يليق به سبحانه ولم يتفطنوا على انه كم من شر يتضمن
خيرات كثيرة وان كان بالوسائط وبحسب العواقب وذهلوا من
ان القول بغلبة ارادة كافر ذليل حقير ناقص الخلقة ضعيف البنية
على ارادة خالق الارض والسماء انشر الشرور وافتح القبائح واسناد الى
الله ما لا يرضى به احقر الرجال في داره بين اهله كما حكي عن الاستاذ
من مقابلته قول القاضي عبد الجبار سبحان من تنزه عن الفحشاء
بقوله سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء ولم يسمعوا ما ورد في الاحا

الصحاح عن النبي عليه السلام لعن القدرية على لسان سبعين نبيا
قالوا القدرية من يثبت القدر كما ان الجبرية من يثبت الجبر والحنفية و
الشافعية من يقول بهما ويقلد بهما والاشاعرة هم مثبتوه ونحن نافوه
فالحديث لنا وعليهم ونحن نقول بهذا الوجه ليس بقاطع فان من الجائز
والمستعمل ان ينسب الشئ الى ما نفاه سيما اذا اشتهر بنفيه واما تشبيه
النبي عليه السلام القدرية بالمجوس بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
وتصريحه عليه السلام بان القدرية خصماء الله يوم القيمة بقوله اذا قامت
القيمة نادى مناد يا اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية فقد يقطع ان
بان المراد من القدرية هو ان في له فان الوصف الخاص للمجوسي ان ينسب
الشر الى اهرمن لا الى الله والخير اليه ولا وصف يظهر ان يكون وجه الشبه
بين القدرية والمجوس غيره فكذا الخصومة مع الله ليس الا القول بمغلوبية
ارادة الله وغلبة اراداتهم على ارادته وهو اشنع من الشرك مع ان
الوجه الذي اعتبروه في التسمية بالقدرية اظهر فيهم منا فانهم اثبتوا
القدر لانفسهم ونحن اثبتنا لربنا فهم مثبتون للقدر ومتصفون به على
زعمهم واما ما روى عن النبي عليه السلام من انه قال لرجل قدم من
ارض الفرس اخبرني باعجب شئ رايت فقال رايت اقواما ينكحون
امهاتهم وبناتهم واخواتهم واذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله
علينا وقدره وقال عليه السلام سيكون في اخر امتي اقوام يقو
لون مثل مقالاتهم اولئك مجوس امتي فليس في شئ من الدلالة على
ان القدرية من يقول بان القدر خيره وشره من الله لان الظاهر ان قولهم
قضاء الله وقدره ادعاء بان شرع الله وحكمه عليه هكذا ولا يبعد ان يكون
النبي عليه السلام قد اخبر بان في اخر الزمان يا في من امته من يدعي هذه
الدعوى ويكون تسميتهم امته بحسب دعويهم الظاهر وانشائهم من
بين امته لا بحسب الحقيقة وتحتمل في لعن النبي عليه السلام القدرية من امته
ان يكون المراد بالقول بالقضاء والقدر القول بالجبر المحض وسلب
الاختيار عن العبد بالكلية احتمال ان الدلائل القطعية من العقليات
والنقليات الناطقة بكون القدر خيره وشره من الله تنفي بالكلية

احتمال

احتمال ان يراد بالقدرية الملعونة قائلوا بهذا القول حتى لو ورد اثر صريح
باطلاق القدرية عليهم لوجب الصرف بالتاويل كما في ساير النصوص
المعارض ظواهرها الدليل القطعي فكيف اذا ابت الظواهر انصافا اي
كما ابت القواطع وكذا ما نقل عن علي رضي الله عنه حين انصرافه من
حرب صفين انه رضي الله عنه قال لشيخ قام اليه فقال اخبرنا عن
مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره والذي خلق الجنة وبرأ
النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا بطنا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله
وبقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي شيئا من
الاجر فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في سيركم وانتم سائرون
وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شئ من حالاتكم مكرهين
ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقدر والقضاء ساقانا
فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك
لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت
لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من
المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان و
جنود الشياطين وخصماء الرحمن وشهود الزور واهل العمى عن الصواب
وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف
تيسيرا ولم يطع مكرها ولم يرسل
الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك
ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ فما القضاء
والقدر اللذان ساقانا وما كان مسيرنا الا بهما قال رضي الله عنه
هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
وما قاله الحسن من ان الله تعالى بعث محمدا عليه السلام الى العرب
وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها فانما دلالتها على ان القدرية هم
القائلون بالجبر المحض والسالبون الاختيار عن العبد بالكلية او
القائلون بان تعلق قضاء الله بفعل العبد يلجئه بالاضطرار ويجعله

كمريا بسبب الاختيار والاولون هم الجبرية المحضة والاخرون هم المعتزلة
القدرية القائلون بان افعال العباد لو كان بقضاء الله لكان العبد
مجبورا في فعله فلا يكون المطيع مستحقا للثواب ولا المسيء مستحقا للعقاب
ويبطل حكمة التكليف كما فهمه الشيخ ورد عليه الامام رضي الله عنه
وكيف يتصور عن الامام ان يقول بان القول بان القدر خيره وشره
من الله قول القدرية وقد صح عنه رضي الله عنه انه خطب الناس
على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين
اراد حرب الشام فقال شمرت ثوبي ودعوت قنبرا قدم لوائي
لا يؤخر حذر الموت بدفع الحذار ما قد قدرا وعنه رضي الله عنه انه قال لرجل
قال انا املك الخير والشر والطاعة والمعصية وتملكها بدون الله فان قلت
املكها مع الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب ذلك الرجل على يده
وروي ان الامام ابن الامام جعفر الصادق بن محمد الباقر رضي الله عنهما قال
لقدري اقرأ الفاتحة فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له
جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق
بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت وتبرأ القدرية عن
زعمه ومذهبه وتاب ورجع الى الحق واناب والحمد لله وحده وعن علي
رضي الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى
يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن
بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره فهذا الذي ذكرناه لبيان
ان القدرية مذمومة وانها ليست هي اهل السنة دليل على اصل المسئلة
ايضا اي كون القدر خيره وشره من الله تعالى وما سنذكر في بيان ان
افعال العباد كلها بخلق الله وقدرته ومشيته كله دليل على هذه
المسئلة اذ لا نزاع في كون الذوات جميعا بقدرة الله ومشيته
ولكن نذكر بعضا من الايات والاحاديث الواردة في هذه الباب
وبعضا من العقليات الدالة على هذا المطلب فههنا ايضا اما العقلي
فهو ان الممكنات باسرها سواء كانت ذواتا او افعالا مستندة الى
قدرته وارادته لان خروج شيء من الممكنات عن قدرته وارادته

قصور

ايملكها مع الله صح

قصور ونقص في قدرته وارادته وتصرفه سيما اذا كان الامر على ما ذهب
اليه المعتزلة في الشرور والقبائح من تعلق ارادة الله بخلاف ما تعلق به ارا
دة العبد ثم يقع ما يريده العبد ولا يقع ما يريده الرب وصفات الله تعالى
منزهة عن كل نقصان فاذا ثبت شمول قدرته وارادته بجميع الممكنات
وما سموه شرورا او قبائح فهو من الممكنات ايضا فهو مشمول قدرته وارا
دته فهو بقضائه وقدره وايضا لو امكن وقوع شيء بقدرة الغير ومعلوم انه يمكن
الوقوع بقدرة الله تعالى فيمكن تعلق كل من القدرتين به فيلزم امكان
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد وهو محال وما لزم الا
من تعلق قدرة الغير به لان سائر المفروضات معلوم الامكان فتعلق قدرة الغير
بشيء من الممكنات محال فكيف الوقوع وايضا لو فرضنا تعلق ارادة الله بخلاف
المعلول عن احد العلتين لكن يمكن ان يقال ان تاثير الغير يجوز ان يكون
معلقا بعدم المانع واي مانع اقوى من تعلق ارادة الله بخلاف ما تعلق به
ارادة الغير واورد على دليل التوارد ايضا ان قدرة الله اكمل فيقع بها ويتخلف
قدرة العبد اقول لا يجدي هذا نفعا بعد ما تقرر استقلال القدرة والارادة
للعبد في وقوع الفعل واجتماعه مع قدرة الله وارادته على الفرض لانه لا شك
في امكان هذا الاجتماع على هذا التقدير اذ لا ممانعة بينهما فيلزم التوارد المحال
البتة ولكن التعويل في هذا الباب على النقليات واما النقليات فالايات
والاحاديث واما الايات فقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم
الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولو شاء
لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين يضل من يشاء ويهدي
من يشاء انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وغيرها
مما هو اظهر من ان يخفى واغنى من ان يعد ويحصى حتى شاع واشتهر
كلمة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن في جميع الالسنة حتى في السنة
المعتزلة واما الاحاديث والاخبار فكثيرة لا يسع هذا المختصر تعدادها
الا انا نشير الى مثل ما روي عن النبي عليه السلام انه قال احتج ادم وموسى فقال
موسى انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال ادم يا موسى اصطفاك الله
بكلامه وخط لك التورية بيده فتلومني على امر قدره قبل ان يخلقني باربعين

لزم

دة

وقصور صح

ما يتعلق به ارادة الغير لئلا يلزم اجتماع الضدين واما تخلف ... التمانع

الله

يسير صح

سنة فحج آدم موسى وعن ابن عمران والنبي عليه السلام قال كل شيء بقدر
حتى العجز والكيس وروي حذيفة انه قال عليه السلام ان الله يصنع
كل صانع وصنعته وعن جابر كان النبي عليه السلام كثيرا ما يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا
وقد آمنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من
اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما
وفي رواية ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء
ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه والمعتزلة تمسكوا في ان الشرور
والقبائح ليست بقضاء الله وقدره وتعلق قدرته وارادته بوجوه منها
ان قضاء الشر شر وتقدير القبيح قبيح لا يليق بجناب قدسه نقول كم من صورة
شر وهو في الحقيقة خير وما سمعنا من احد ولا رأينا في كتاب تفصيلا يكشف
عن حقيقة الحق في هذا المقام مع انه من مزلة الاقدام ومحار الافهام
وما لاح في قلبي بالالهام الملك العلام في كشف هذا المرام ان قدرة الله
تعالى عزت نسبته شاملة لجميع الممكنات ايجادها واعدامها وجميعها
بالنسبة اليها على السواء والمخصص لتعلقها بممكن دون ممكن وبطرف
معين من طرف الوجود والعدم دون طرف آخر هو الارادة وهي
وان كانت صفة من شأنها التخصيص والترجيح لواحد من الامور المتساوية
الا ان من المعلوم ان نسبتها في حد ذاتها ايضا متساوية للاشياء
الممكنة والضرورة قاطعة بامتناع ترجيح احد من المتساويات من غير
مرجح فلا بد من مرجح يرجح تعلق ارادة الله بممكن دون ممكن وبطرف
دون طرف وبوقت دون وقت والذي يقتضي هذا الترجيح والتعيين
هو صفة الحكمة التي تعين تعلق الارادة من بين الامور الممكنة والهيئات
المتصورة والاوضاع المقدرة بما فيه صلاح محض ومنفعة بحتة
بالنسبة الى نظام الكل وانتظام الجميع او صلاح غالب من فساده
ومنفعة فوق من مضرته فان الصلاح والنفع في الكل بالنسبة
الى كل واحد مع كثرة العالم واشتماله على الاجناس والانواع
والاشخاص محال لا يمكن وكفر الكافر ومعصية العاصي وان كانا شرين وقبيحين

بالنسبة

بالنسبة الى الكافر والعاصي لكن لا يخلوان عن صلاح ومنفعة بالنسبة الى
النظام الكلي والعالم الجملي فان المنفعة العامة والصلاح الشامل في ان يتمايز
المراتب والاستعدادات بان يفيض من الفياض المطلق على كل شخص
بحسب استعداده ناقصا وبالا زائدا ولا ناقصا فانه وان كان قادرا على ان
يفيض ناقص الاستعداد على كامل الاستعداد او يساويه له لكن الحكمة
تقتضي ان يكون الفيض على نسبة الاستعداد فان تفضيل المفضول
على الفاضل او تسويته له وان كان خيرا بالنسبة الى المفضول لكنه شر
بالنسبة الى الفاضل والشر بالنسبة الى الفاضل اشر من الشر بالنسبة الى
المفضول فتمام الخير في ان يفيض الكفر على الكافر الذي استعداده قابليته
ليس الا اليه وكذا المعصية والايمان على المؤمن الذي استعداده اليه
لان فيض الايمان على الكافر المظلم لاستعداد العديم النور في ذاته
بالقسر من غير استعداد خلاف مقتضى الحكمة من حيث انه شر بالنسبة
الى المؤمن الصافي الاستعداد النوراني الذات من جهة استلزامه
تفضيل المفضول على الفاضل او تسويته له ولا نعني بعدم استعداد الكافر
للايمان انه يمتنع اتصافه بالايمان ولو بالقسر امتناعا عقليا والا لما امكن
ان يفيض الفياض عليه صفة الايمان ولو بالقسر بل المعنى به ان يكون من مناسبة
ومجانسة بالكفر لا بالايمان فالحكيم اجرى عادته على ان يراعي في مراتب
الفيض مراتب الاستعدادات ليكون الخير الغالب في هذه الرعاية كما ذكرنا
وقيل ان دوام العذاب للكافر يوجب له في مزاجه مناسبة مخصوصة مع
العذاب وما عذب به كالنار ويجتنب بر نفعه ووحشة العذاب ينقلب
بالاستيناس اذ الوحشة من احكام المخالفة والمنافرة فلا جرم بنفع و
تنقلب مع الموافقة والمناسبة فعلى هذا يكون تخليد العذاب وتأبيد
العقاب في حق الكافر مع كونه مصلحة بالنسبة الى النظام الكلي حسب
ما قررنا منفعة بالنسبة الى الكافر نفسه بعينه من حيث التلذذ في الجملة
بتلك الحالة المسماة بالعذاب بعد ما حصل له المناسبة بحكم ملابسته
في الازمنة المتطاولة لان الكافر ليس في قابليته الالتذاذ بشيء من
اللذات الاخروية غير ما يمكن ان يحصل له بواسطة الخلود في العذاب

من الحالة الملايمة له نوع ملايمة بسبب تلك الملايمة بينهما فما لا يحصل لذته المحض هو بها الا به فيكون ايصال بهذه اللذة اليه عين رحمة في حقه وتمام عنايته في امره فيكون افعاله سبحانه كل منها منفعة خالصة ومصلحة محضة بالنسبة الى اعيان القوابل وبالنسبة الى نظام العالم وقبل ايصال الكافر يتجلى المعذب له بعد العذاب الطويل فيشهده فيتنعم بشهوده ويتلذذ لذة روحانية فيكون التعذيب الموصل له الى هذه السعادة منفعة ورحمة في حقه فان قيل لا شك ان الاستعدادات من فيوض الفياض فما السبب في تخالفها وتفاوتها حتى يكون سببا لتخالف الاوصاف وتفاوت الاعمال قلنا مراتب الاستعدادات كثيرة مرتبة منها سبب ومعد ومعين لمرتبة اخرى الى ان ينتهي الى الاستعداد الاول الذي هو لازم الماهية فاما تغاير الماهيات وتفاوت الذوات فلا يتصور له سبب فان الماهيات غير مجعولة بجعل الجاعل حتى يمكن ان يقال لم جعل الجاعل كذا ولم يجعلها كذا فان الاشياء لها علمية ازلية متعينة متمايزة بعضها من بعض في عالم الاعيان اي في علم الله تعالى وهي التي يعبر عنها بالماهيات والذوات لا يتصور فيها الجعل والصورة العلمية المتعينة المتميزة لكل شيء يقتضي وصفا خاصا له هو لازم الماهية وذلك يقتضي اخر وهو اخر الى ان ينتهي فيما لا يزال الى وصف الايمان في البعض والكفر في البعض الاخر ليس هذا الاقتضاء اقتضاء طبيعيا عقليا يمتنع به انفكاك المقتضي عن المقتضي اذ لو كان كذلك لزم ازلية جميع المراتب حتى الاوصاف الحادثة والاعمال بل هو القابلية المحضة والفعل ليس الا من الفياض وهو يفيض كل مرتبة بحسب الازمنة والاوقات والاستعدادات الحاصلة فيها على ما اقتضته الحكمة واستدعته المصلحة فان قلت فعلى ما قلت يكفي الحكمة ان يكون مرجحة لتعلق القدرة بممكن دون ممكن فما الحاجة في توسط الارادة قلت الحكمة فرع الارادة ولولا الارادة لكان افعال الباري تعالى مثل افعال الطبايع الغير الشاعرة بطريق الايجاب المحض من غير قصد للنفع والصلاح ولما استحق الحمد والشكر بل التعظيم

صور صح

والتمجيد سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قلت فالحكمة اذا رجحت تعلق القدرة والارادة بوجود شيء مخصوص فلا جرم توجبه وتجعل عدمه ممتنعا فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيلزم الايجاب قطعا قلنا نعم لكن الايجاب اللازم من تخصيص الحكمة لتعلق الارادة المخصصة لتعلق القدرة تحقق الاختيار ولا ينافيه استحقاق المدح والشكر والتعظيم والعبادة بحيث لولاه لم تحقق ذلك ومن ادلتهم ان العقاب على من اراد فيه الكفر والمعصية ظلم وما الله يريد ظلما للعباد قلنا قد عرفت مما حققناه آنفا ان الله ما يحكم على احد الا بما حكم به عليه باستعداده كما اخبر بقوله ما اصابك من سيئة فمن نفسك وما اصابك من حسنة فمن الله وكما بين بقوله قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين وكما اشار اليه النبي عليه السلام بقوله من وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه روي ان اياس بن معاوية قال لعلماء القدرية اخبروني عن الظلم فقالوا اخذ ما ليس له فقال اياس فان الله له كل شيء يعني لا يتصور من الله تعالى ظلم فانه لا يتصور من الله تعالى ظلم فانه لا يتصرف الا في ملكه الذي ليس له فيه شريك بل كله وكل ما فيه من الذوات والصفات له منه وبه واليه موجود بايجاده ومخلوق بخلقه فمن اين يتصور الظلم ومنها كيف يامر الله تعالى بما لا يريد وكيف ينهى عما يريده ولا يحتمل له غير السفه قلنا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والترغيب الى الحسنات والترهيب عن الشرور والسيئات تفضل وعناية منه سبحانه على عباده تفضلا شاملا وعناية عامة من غير تخصيص احد من دون احد وذلك هداية محضة يهتدي بها من كان في قلبه نوع صفاء فالامر العام منه سبحانه لتلك المصلحة الشاملة والحكمة البالغة ثم ان من غلبت عليه شقوته فلم يهتد بهدي الله ولم يرتدع عن ارادة السيئات وعلق ارادته عزمها وجزما بفعل السيئات فلا جرم يتبع الله ارادته للحكمة البالغة الضامنة رعاية مراتب الاستعدادات فكل من الامر والنهي والارادة الربانية يتضمن حكما ومصالح كلية عامة تامة لا ينسبها الى السفه

وتحقق صح

ارادته صح

الا من سفه فالحكمة والحمد لله وحده ومنها انه لا معنى للطاعة والمعصية
الا الفعل الموافق لارادة الله والمخالف لها فيكون كفر الكافر طاعة وايمانه
معصية نقول ليس الامر كذلك بل الطاعة ما كان موافقا للامر لا للارادة
والمعصية ما كان مخالفا للامر لا للارادة ومنها انه لو كان الشرور والقبائح
مثل الكفر والمعاصي بقضاء الله وقدره لوجب الرضى به لان الرضى
بالقضاء واجب عقلا ونقلا والرضى بالكفر والمعصية كفر ومعصية
نقول فرق فاحش بين القضاء والمقضي والكفر والمعصية من الثاني
لا من الاول والرضى واجب للاول دون الثاني ومنها استدلالهم
بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان الاية
دلت على ان مراد الله تعالى من الجن والانس الطاعة لا العصيان
اجيب بمنع العموم بقرينة خروج من مات على الصبي والجنون واقول
تحقيقه ان سوق الاية لبيان الغرض الاصلي من خلق النوع عن
والغرض من النوع لا يلزم ان يترتب على كل واحد من افراده فان
غرض السلطان من جمع العسكر القتال مع ان القتال لا يصدر
الا من احاد معدودة من بينهم في اكثر الامر وقيل المعنى ليكونوا عبادا
لي مع انها معارضة بقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
وامثاله و استدلالهم بقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك
مكروها فان السيئة لا يكون مرادة للتضاد بين الارادة والكراهة والجواب — اذا كانت مكروهة
ان الكراهة ههنا بمعنى مخالفة الرضى واما حمل المكروه الى المكروه عند
الناس ومجاري العادات لا الى المكروه عند الله فقد ينفيه
قوله تعالى عند ربك ومنها استدلالهم بالايات النافية لارادته
الظلم الصادر عنه مثل وما الله يريد ظلما للعباد نقول سوق الاية
يدل على نفي ارادته الظلم الصادر عنه وذلك حق لانه لا يظلم ولا
يريد ان يفعل الظلم ومنها استدلالهم بقوله ان الله لا يامر بالفحشاء
ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد نقول الامر والرضى
والمحبة غير الارادة واللازم على اصلنا وقوع الارادة لا غير ولا نزاع
لنا في نفي الامر والرضى والمحبة ولا يلزم من انتفائها الارادة اما الامر

فظاهر

فظاهر واما الرضى والمحبة فلانهما عبارتان عن ترك الاعتراض والانتقام
واعطاء الثواب في مقابلة الفعل ومنها استدلالهم بتوبيخ الله تعالى
وذمه للمشركين على ادعائهم وقوع الشرك بمشية الله تعالى بقوله
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا
من دونه من شيء والجواب ان الذم والتوبيخ ليس الا على استهزائهم
في قولهم هذا لا على بطلان هذا القول ولذلك نسبهم الى التكذيب
لا الى الكذب بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم وايضا لما كان ارا
دة الله اشراكهم متفرعة عن ارادتهم اياه كانوا مستحقين للتوبيخ بزعمهم
ودعواهم انهم براء من ارادة الشرك بل هم مجبورون في ذلك
واعلم ان المعتزلة وان لم يقولوا بكون الشرور مراد الله تعالى جعلوا السبب
القريب لها ارادة العبد لكن لا يمكنهم انكار ان قدرة العبد وارادته
مخلوقتان لله تعالى وان الدواعي الباعثة لتعلق ارادة العبد بالشرور
وساير الاسباب والشرايط اللازمة في وجود الشرور كلها بخلق
الله تعالى على طريق الاختيار بعد العلم باستلزامها للشرور فما فروا
منه من المحذورات اللازمة على كون الشرور مستندا بلا واسطة الى
ارادة الله تعالى فهو لازم ايضا على اختياره الشرور ولو بالوسايط
على ما قررناه فلا مفر لهم منه البتة والمحذور باق لان اختيار الله تعالى
الشرور لازم اما بالذات او بالوسايط فان قالوا في وجود الاسباب
والوسايط فوايد جمة لا يوافق الحكمة تركها لاستلزامها شرا واحدا نقول
يجوز ان يترتب الفوايد على ما سموه شرا ايضا فلا فرق بين الاختيار بالذات
وبين الاختيار بالواسطة على ما قررناه واما الفلاسفة فانهم يقولون با
لقضاء والقدر لكن لا على الوجه الذي قلنا فنورد اقوالهم في القضاء
بينة — والقدر لنترد منها ما يخالف الاصول الاسلامية حتى يتحقق الحق بالد
فالقضاء عندهم عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود
حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام ويسمونه ايضا عناية
ازلية منه سبحانه وهي عندهم مبدا لفيضان الموجودات من حيث جملتها
على احسن الوجوه واكمل الحالات والقدر عبارة عن خروج الاشيا

من الوجوه العلمي اي الوجود المعيني في اوقاتها التي استجمعت فيها شرايطها
واسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء فهما يتعلقان من الممكنات
بوجود ما هو خير محض كالارواح القدسية والاجرام العلوية وما يغلب
فيه الخير وان كان متضمنا لبعض شرايطنا فان ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل خروج عن قضاء الحكمة كعدم خلق الشمس المتضمنة للخيرات
الكثيرة الكلية من التنوير للعالم والتربية للمواليد لتأذي بعض الحيوا
نات من حرها في بعض الازمنة في بعض الامكنة فان فوات المصالح الكلية
الحاصلة بها اشر من الشر المذكور ودفع الاشر بوجود الشر هو عين حكمة فقال
الفلاسفة ان المبداء الاول واحد من كل الوجوه فلا يصدر عنه اولا
الا الواحد وذلك الواحد لا يجوز ان يكون عرضا لان العرض يتوقف
على محل يقوم به فذلك المحل هو الصادر الاول وهو خلاف المفروض
ولا صورة لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وتشخصها موقوف على المادة
لكونها علة قابلة لتشخص الصورة فالمادة هو الصادر الاول وايضا
يلزم ان يكون الصورة على هذا التقدير علة للمادة اما بالذات او با
لواسطة وفاعليتها متوقفة على تشخصها اذ لا يوجد الا الموجود ولا
موجود ولا موجود الا المتشخص وتشخصها متوقف على المادة فيلزم الدور
ولا مادة لانها قابل محض والقابل لا يكون فاعلا والصادر الاول لا بد
ان يكون فاعلا ليمتد سلسلة الموجودات مع ان الدور لازم ايضا
للزوم علّيتها للصورة على هذا التقدير مع ان الصورة شريكة لفاعل
وجود الهيولى على ما تقرر عندهم ولا نفسا لتوقفها او لتوقف فاعليتها
على البدن فيلزم على الاول خلاف المفروض اي عدم كون ما فرض
صادرا اولا وعلى الثاني الدور لان المادة على هذا التقدير معلولة لها
ومتاخرة عن فاعليتها مع ان فاعليتها متوقفة على البدن فتعين
العقل لان يكون صادرا اولا للمبداء الاول اذ لا قسم للموجود غير
الاقسام المذكورة فيصدر من العقل الاول الصادر اولا عقل ثان و
جرم الفلك الاعلى ونفسه لان في العقل الاول جهة تعقله مبدئه و
تلك الجهة صدرت من المبداء بتوسط العقل وصدر عنه ايضا بتوسط

هذا التعقل تعقل العقل الاول لوجوبه لان مبداه لوجوبه والعلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول وبواسطة تعقله الوجوب علة صح صدر من المبداء
ايضا تعقل الوجود على قياس ما ذكرنا من استلزام العلم بالعلة
العلم بالمعلول لان الوجوب سبب للوجود والشيء ما لم يجب
لم يوجد وبواسطة علمه لوجوده وذاته صدر علمه بامكانه لان الامكان
لازم الذات معلول لها فصدر عن العقل الاول باعتبار هذه الامور
الاربعة الموجودة فيه معلولاته المذكورة ثم من العقل الثاني العقل الثا
العقل الثالث والفلك الثاني جرمه ونفسه ثم وثم الى ان يصدر
من العقل التاسع العقل العاشر والفلك التاسع والعاشر هو الفعال
يصدر منه هيولى العالم العنصري فيفيض عليه صور العناصر من
الفعال بواسطة الاجرام السماوية اذ لا تلك التوساطة بل استقل
العقل في ذلك الفيض لما امكن التغير في العناصر بل تقرر لها التقرر بتقرر
فاعلها ولما لم يكن هناك شيء يشتمل نوعا من التغير غير السموات تعينت
ان يكون واسطة في ايجاد عالم التغير المطلوب واما انحصار صور العناصر
في الاربع فبسبب من اربعة اشخاص او اربعة انواع من الافلاك
تهيئ الهيولى لكل من الصور الاربعة فبالهاتين واميهما ثم باختلاف
نسب الافلاك من العناصر مثل محاذاة الاجرام المضيئة لبعضها واضاءتها
لها بخلاف البعض الاخر يفيض عليها الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة وبواسطة هذه الكيفيات تحدث فيها الحركات وبالحركات
الامتزاجات فيحدث المزاجات المختلفة بالاعتدال وعدمها ويفيض
عن واهب الصور بسبب القرب من الاعتدال والبعد عنها الصور
المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية هذا ما قالوا في كيفية صدور
العالم عن المبداء الاول وكيفية تعلق القضاء والقدر منه له واعترض
عليهم بانه كما ان في العقل الاول جهة الامكان وكذا في المبداء جهة
الوجوب وكما ان في العقل جهة تعقله مبدئه كذلك في الواجب
جهة تعقله ذاته وتعقله غيره فالكثرة بحسب هذه الجهات متحققة
في المبداء ايضا وان كان وحداني الذات فيمكن صدور الموجودات

عن المبدأ بالذات بوساطة الوسايط من الجهات والذوات
اذ يمكن الكثرات الغير المتناهية بعدم بتين او ثلاث مراتب واجيب
عن هذا الاعتراض بان وجوب الواجب عين ذاته اذ لو كان غيره لكان
ممكنا محتاجا الى علة فيلزم تقدم علته عليه بالوجوب فينتقل الكلام الى
ذلك الوجوب فيكون هو غير الذات ايضا اذ لا فرق بينهما فيلزم التسلسل
فتعين كون الوجوب عين الذات بخلاف الامكان فانه نسبة بين
الماهية والوجود مغايرة لكل منهما بالضرورة وايضا تعقل الواجب
ذاته عين ذاته وتعقله غيره منطوية في علمه بذاته لان ذاته تعالى ينبوع
كل الموجودات فحضور ذاته لذاته بذاته علم لذاته ولغيره من غير كثرة في ذاته
وصفته وهذا كما اذا كان الانسان عالما بتفاصيل مسائل عدة ثم
طرا له نوع ذهول عن التفاصيل لكن بقي حالة اجمالية هي مبدا
لتلك التفاصيل وهي حالة بسيطة منطوية فيها التفاصيل بحيث اذا
سئل عن التفصيل فصدر منه مستمدا من تلك الحالة البسيطة فكذلك علم
المبدا بمعلوماته مندرج في علمه بذاته وانت خبير بان ما ينطوي فيه عدة
امور لا يتصور بساطته وان كان اجمالا غير تفصيل مع ان التفاصيل
في الصورة المذكورة اجزاء ومقدمات للحالة الاجمالية بخلاف معلومات
معلومات الله تعالى فان علومها خارجة عن ذاته فكيف يتصور الانطواء
وما اورده وافي بان كون الوجوب عين الذات فانما يتم لو كان الوجوب
موجودا مسبوقا بوجوب علته واما اذا كان امرا اعتباريا فليس
هناك الا الذات المقتضي والوجود واما الوجوب فامر اعتباري اذا اعتبره
المعتبر واعتبر ثبوته يستدعي له علة واما قبل الاعتبار فلا وجوب ولا علة
فمن اين التسلسل وعلى تقدير كون الوجوب المطلوب بمعنى اقتضاء الوجود
المطلق وبمعنى استغنائه الوجود عن الغير فزيادته على ذات الواجب
بين وهذا القدر يكفي في الكثرة الاعتبارية فان قيل الكثرة الاعتبارية
اي تعدد الجهات الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج لا يكفي فيما نحن بصدده
اي العلة للموجودات الخارجة اذ العلة للموجود لا بد ان يكون موجودا
قلت لزوم الوجود انما هو في الفاعل واما في مطلق العلة فما ثبت لزوم الوجود

ذاته وعن علمه صح

بالجهة

بالجهة ولا علم بالضرورة واعترض ايضا بان في كل من الافلاك جهات متكثرة و
اختلافات شتى يقتضي كل منها سببا مستقلا ومستندا على حدة ولا يتصور
مثل تلك الكثرة في العقول التي استند والافلاك اليها وتلك الجهات المتكثرة
في الافلاك مثل التركيب من الهيولى والصورة في الفلك الاعظم واختصاصه
بحالة مخصوصة من المقدار وحركة مخصوصة وشكل مخصوص وتعين
النقطتين المعينتين للقطبية دون ساير النقط وكذلك في فلك
الثوابت مع ما فيه من الكواكب التي لا يكاد تحصى فان المرصود منها وان
كان الفا ونيفا وعشرين كوكبا ولكن غير المرصود خارج عن احصاء المحصين
وارصاد المترصدين وكذلك في ساير الافلاك جهات زائدة على
ما في الفلك الاعظم من التداوير والخارجة المراكز والممثل وساير
الجهات على ما بين في مواضعها فيضيق الكثرة التي في العقول العشرة
عن علة امثال هذه التكثرات فانهم وان لم يقطعوا بكون العقول
منحصرة في العشرة لكن جوزوا الكفاية العشرة في ازاء هذه الكثرات فا
لنقص لازم البتة اجيب بان العقل الاول قد عرفت ان فيه جهات
عدة وفي العقل الثاني ازيد منه وكذلك تتزايد الجهات في الجهات
في كل عقل بالنسبة الى ما فوقه ومعلوم ان مثل هذه الكثرة تحصل كثرات لا تحصى
بحسب وجود الانضمامات والتركيبات بين الجهات مع انه تمكن
ان يعين مستند بعض الاختلافات المذكورة فان العقل الثاني
وجرم الفلك الاقصى بهيولاه وصورته ونفسه لما استند الى العقل
الاول من حيث ذاته وامكانه ووجوبه ووجوده او من حيث تعقلات
هذه الامور على ما قيل استند اختصاصه بمقدار مخصوص الى هيولاه الغير
القابلة الا لهذا المقدار او الى صورته النوعية وكذلك حركته المخصوصة مستندة
الى خصوصية ذاته المركبة بهيولاه وصورته او اليهما مع ما حل فيهما من الشكل
والمقدار يعني انها تخصص بتعلق ارادة المبدا المحرك للفلك الى هذه
الحركة المخصوصة لعدم قبول الخصوصية المذكورة غير تلك الحركة المخصوصة
ثم ان الحركة حركة المخصوصة تخصص بالضرورة النقطتين المعينتين للقطبية
دون ساير النقط وقيل المخصص لتعلق ارادة المبدا المحرك بالحركة

المخصوصة تتضمن تلك الحركة العناية بالسافلات فان الغرض الاصلي
المحرك للفلك التشبه بالمبادي العالية في كون كمالاتها بالفعل من غير
ان يبقى كمال في القوة وبهذا الغرض يحصل بالحركة على وجه كان لتضمن
تلك الحركة كمال انتظام السافلات اختارها المبداء المحرك على ساير
الحركات عناية بالسافلات ورده البعض بانه قول باستكمال الاعالي لي
بالاسافل فان كل ما يمكن ان يكون غرضا للمريد فلا بد من ان يكون حصوله
كمالا بالنسبة اليه واولى من عدم حصوله ولو جاز هذا لجاز ان يكون
هو الغرض الاصلي لكنه يخالف قواعد الحكمة وذهبوا الى ان تخصيص الحركة
المخصوصة ليس الا لعدم حصول التشبه بالمبادي العالية الا بها وهذا
الرد والمذهب مردودان اما الرد فلان المحذور ليس الا استكمال
المبداء الواجب في كمالاته الذاتية بالممكنات واحتياجه في صفاته
الازلية اليها لا استكمال الاجسام الممكنة بعضها بالبعض وان كان
المستكمل عاليا والمستكمل به سافلا ولا الاستكمال في الكمالات
النسبية وان كان في شان الواجب فان الخلوق والرزوق وامثا لهما
لا شك انهما كمالات نسبية بالنسبة الى الخالق والرازق مع انهما
يحتاج في تحققهما الى المخلوق والمرزوق بحكم انهما نسب واما مخالفة قواعد
الحكمة المموهة الباطلة فهي اقرب الى الحق من الباطل فكيف يعد
محذورا واما المذهب فلضرورة عدم الفرق بين حركة وحركة في حصول
التشبه المذكور بها فان من المعلوم ان التشبه لا يختص بخروج الاو ضاع
المخصوصة من القوة الى الفعل بل يتحقق بخروج اي اوضاع كانت من
الاوضاع المحتملة وما قيل من انه لا بد للحركة الجزئية من الغرض الجزئي
والتشبه المطلوب امر كلي لا يصلح ان يكون غرضا للحركة الجزئية فيجوز ان
يكون ذلك الغرض الجزئي باعثا للحركة الجزئية ومعنا لها وان قصرت
العقول البشرية عن ادراك كنهه فليس بشيء لانه ايضا للاعتراض الوارد عليهم
اولا من قصور الكثرة المتحققة في العقل بالنسبة للكثرات المتحققة في الفلك
فان اختصاص ارادة المبداء المحرك للفلك بذلك الغرض الجزئي امر لا بد
من مخصص في العقل يخصصه بالذات او بالواسطة هو مقصود المعترض

ليس

ليس الا ذاك ويرد على الجواب الاول عدم تمام قولهم بان عدد العقول
لا بد ان لا يكون انقص من العشرة فان على تقدير جواز انشاء الكثرات
الغير المتناهية بعد بلوغ الكثرة مراتب ثلثة او ازيد منها من حيث وجوه
الانضمامات والانفكاكات يكفي في صدور كثرات العالم عقل واحد
او اثنان فما الحاجة الى اثبات ساير العقول فان قيل انما قالوا بكون
العقول عشرة من جهة تعدد الحركات المختلفة للافلاك المقتضية كل منها
تحقق ما يتشبه بها اليه لانا نقول يجوز ان يكون المتشبه اليه واحدا
بالذات واختلاف الحركات مستندا الى اختلاف الجهات مع ان
العاقل العاشر لا يوجد بازائه حركة يتشبه بها اليه فلما يثبت وجوده ويجوز
ان يكون العقل التاسع هو الفعال للعالم العنصري واعترض ايضا
على اصلهم هذا بانه لا بد من مناسبة مخصوصة بين العلة والمعلول
ومعلوم انه لا يتصور مناسبة بين امكان العقل الاول ووجود الفلك
الاقصى مثلا وايضا الامكان طبيعة واحدة فكيف يعقل ان يكون
فرد ما الحال في العقل الاول علة لوجود الفلك الاعلى وفي العقل الثاني
للفلك الثاني وهكذا الى ان ينتهي الى العقل العاشر ويكون الامكان
الحال فيه علة لهيولى العالم العنصري ويجوز الامكانات الحالة في
الافراد العنصرية كامكانات الذوات العنصرية معطلة لا يصلح
ان يكون علة لشيء اصلا مع ان جميعها افراد لطبيعة واحدة واجيب
بجواز مناسبة متحققة بين امكان العقل الاول ووجود الفلك الاعلى
مخفية عن ادراك القوى البشرية وبجواز كون بعض من افراد طبيعة واحدة
واسطة في صدور شيء عن فاعله بسبب اقترانه لذلك الفاعل وبعض
منها واسطة في صدور شيء اخر عن فاعله وعدم توسط البعض الاخر
في صدور شيء ما اصلا لعدم اقترانه بما يصلح للفاعلية واعلم ان ما قالوه
في كيفية صدور العالم عن المبداء مبني على تركب الجسم من الهيولى
والصورة والا لجاز ان يكون الصادر الاول هو الجسم لكونه امرا
بسيطا ممتدا في الاقطار كما هو رأي افلاطون فلا يلزم من صدوره
عن المبداء الاول صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وعلى امتناع

صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي والا لجاز ان يصدر العالم جميعا عن
الواجب بالذات كما هو الحق الواقع وعلى امتناع كون القابل فاعلا
والا لجاز ان يكون المعلول الاول هو الهيولى او صفة من صفات
المبدا تعالى وكل من هذه الاصول الثلثة ممنوع وادلتهم التي
استدلوا بها عليها مردودة فكذا الاصل المبني على تلك الاصول
الفاسدة اما الاصل الاول من تلك الاصول الثلثة اعني تركب
الجسم من الهيولى والصورة فعمدة ما احتجوا به عليه هو ان الجسم البسيط
الذي لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع كالماء جسما متصلا في حد ذاته
اذ لو لم يكن كذلك لكان كل جسم متركبا من اجزاء بالفعل فيلزم ان ينتهي الاجزاء
الى الاجزاء لا تنقسم ولا تتجزى اصلا اي في الجهات الثلث لا قطعا
لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف من طرف
ولا عقلا لعدم مطابقة فرض العقل انقسامه للواقع او في الجهتين او
في جهة واحدة فقط والا يلزم عدم تناهي الاجزاء في كل جسم ولو كان اصغر
من خردلة وهو بين البطلان سلمنا عدم التناهي لكن المفروض عدم تحقق
الانفصال والمتصل اصلا وتحقق الاجزاء الفرد كلها بالفعل فالجزء الذي
لا يتجزى او ما في حكمه لازم قطعا لكن الجزء الفرد باطل وكذا ما في حكمه فتعين
الاتصال اما بطلان الجوهر الفرد فلوجوه منها ان كل متحيز بالذات لا بد ان
يكون له ست جهات وهي متغايرات فالتركيب لازم وايضا اذا
فرضنا تقابله بالشمس فبالضرورة يكون وجه المقابل له مضيا ووجه
الاخر مظلما ومعلوم ان المضيء غير المظلم فان قلت تخالف الجهات
بالاطراف والاعراض الحالة فيه لا بالاجزاء نقل الكلام الى محال تلك
الاعراض فان تخالفت فذاك المطلوب والا فلا تخالف في الجهات
والاطراف وقد تبين لزوم التخالف ومنها انه لو ... التام الجسم من اجزاء
لا تتجزى فلا بد من ان يتوسط بعض منها بين آخرين ومن ضرورة التوسط
ان يحجب الطرفين عن التماس وتماس المتوسط لكل من الطرفين بغير ما يماس
الاخر وايضا لو جاز لجاز ان يقع جزء على ملتقى جزئين وان كان من ضرورة
تركب الاجسام عن الاجزاء لكن قد يستدل عليه بان الجزء على تقدير وجوده

التي هو

لاشك

لا شك انه يجوز حركته من جزء مثلا الى جزء اخر مماس له فحين الحركة لا بد ان يكون
في الملتقى اذ الجزء الاول هو المبدا والجزء الثاني هو المنتهى والحركة لا تتصور
فيهما بل في الملتقى وبانه لو جاز لجاز ان تركب ستة اجزاء متجانسة
في جهة الطول حتى يكون خطا مركبا من ستة اجزاء فلو فرضنا حركة جزئين
من طرفي ذلك الخط متقابلين احدهما من فوق الخط والاخر من تحته
متساويين في السرعة والبطوء فلا بد ان يتحاذيا في منتصف ذلك الخط
وهو ملتقى الجزء الثالث والرابع وبانه لو جاز لجاز ان يتحرك جزءان من طرف خط
مركب من خمسة اجزاء مثلا على التساوي في السرعة والبطوء حتى يكون
تماسهما وتلاقيهما بحيث يكون الجزء الثالث من الخط المذكور على ملتقيهما و
منها انه قد يكون الحركتان المختلفتان بالسرعة والبطوء متلازمتين كحركة
الدايرة الطوقية من الرحى وحركة الدايرة العظيمة منها وكحركة الشمس في قطعها
مقدار ربع الفلك من حين طلوعها الى ارتفاعها مع حركة ظل خشبة مغروزة
في الارض في قطعه قدر ذراع او ذراعين من الارض فحينئذ يقطع اسرع
الحركتين المتلازمتين جزءا واحدا من المسافة لو قطع ابطاهما ايضا
جزءا واحدا لزم تساوي السريع مع البطيء وانه بين البطلان وان لم يقطع
فاما ان يقف البطيء حين قطع السريع جزءا واحدا او يقطع اقل مما قطع السريع
والاول يستلزم انفكاك احد المتلازمين عن الاخر والثاني انقسام الجزء
الذي فرض انه لا يتجزى اصلا وقد ثبت ان من الاجسام جسما متصلا
ولا شك ان ذلك الجسم المتصل قابل لطرف الانفصال والانقسام
عليه اذ كلامنا في الجسم البسيط العنصري المشاهد اتصاله تارة وانفصاله
اخرى في اكثر المراتب فيدل التماثل في الماهية وقطع على ذلك فيما لا يشاهد
فيه الانقسام والضرورة حاكمة بان المتصل الواحد اذا انفصل وانقسم
الى قسمين او اكثر لا يكون ذلك الانفصال انعداما له بالكلية حتى يكون
الاقسام الحاصلة بالانفصال مغايرا ومباينا للمتصل الواحد بحيث لا يوجد
مشاركة ما في جزء ما بين تلك الاقسام وبين ذلك المتصل فاذا
لا بد ان يكون في ذلك المتصل جزء قابل للاتصال الوحداني قبل الانفصال
ثم بعد الانفصال ينعدم ذلك الاتصال الوحداني مع بقاء الجزء القابل له

وقبول الاتصالين الاخرين اى ذهبن بالانفصال فصاعدا والالزم ان يكون
الانفصال للمتصل اعداما له بالمرة وحدوث الاتصالين اخرين مباينين
والصورة حاكمة بخلافه ولا نعنى بالاتصال المعنى المصدرى العارض بل الجوهر
المحسوس عن كل جسم فى بادى الامر بحيث لا يحتاج فى اثباته الى بيان و
البين ليس الا ثابت الجزء الباقى فى حالتى الاتصال والانفصال و
ذلك الجوهر المتصل هو الصورة الجسمية اى الحالة فى الهيولى وذلك الجزء
الباقى فى حالتى الاتصال والانفصال هو الهيولى التى تحل فيه الصورة
وهو جوهر قابل محض لا واحد ولا متعدد ولا صغير ولا كبير ولا متصف
بصفة ما من خواص الاجسام فى ذاته اى غير مقتضية فى ذاته الاتصاف
بواحد منها ولكن يتصف لكل منها بوساطة الصورة يكون واحدا من
حيث حلول الصورة الواحدة فيه واثنين من حيث حلول الصورتين
وصغيرا من حيث حلول الصورة الصغيرة وكبيرا من حيث حلول الصورة
الكبيرة وحلول الصورة فيه ليس على سبيل التزاحم والتمانع به التوال بل هو يقبل
الف الف صور من كبيرة وصغيرة من غير تمانع وتزاحم بينها ويتصف
بالصفات المتقابلة وغير المتقابلة بوساطة الصور اى الحالة فيه المتصفة
بالذات تلك الصفات واذ قد ثبت الهيولى فى الاجسام
القابلة الانفصال كالعناصر وما تركب منها فقد ثبت فى الاجسام
الغير القابلة له ايضا كالافلاك بحكم تماثل الصورة الجسمية المتصلة بالذات
سواء كان عنصرية او فلكية ودلالة حلولها فى الهيولى واحتياجها
اليه فى العنصريات على حلولها فيه واحتياجها اليه فى سايرها ايضا
ثم لا يجوز خلو الهيولى عن صورة ما فى زمان اصلا اذ لو خلا لكان غير
مشار اليه بالاشارة الحسية اذ الجوهر القايم بذاته المشار اليه بالاشارة
الحسية اما جسم ان كان مركبا والا جزء لا يتجزى ان كان بسيطا غير
متصل واما صورة جسمية ان كان بسيطا متصلا والهيولى غير كل
من هذه الثلثة فيكون غير متحيز ثم لا بد ان يتحيز بانضمامه الى الصورة لان
الكلام فى هيولى الاجسام فاما ان يتحيز فى جميع الاحياز او يتحيز فى بعض
دون بعض وكلاهما محالان اما الاول فلان كل جسم يستحيل ان يتحيز

فى حيزين فى زمان واحد فكيف جميع الاحياز واما الثانى فلكونه ترجيحا بلا
مرجح لان الهيولى لا يقتضى التحيز اصلا والصورة وان اقتضت التحيز لكن
لا يقتضى الا التحيز مطلقا فى حيز ما فنسبتها الى جميع الاحياز على السوية
فالتحيز فى حيز معين دون ساير الاحياز ترجيح بلا مرجح هذا كلامهم
فى الهيولى والصورة ويرد عليه انه يجوز ان يتركب الاجسام من اجزاء
صغار صلبة قابلة للتجزية وهما بحيث لا يلزم منه محذورات الجوهر الفرد وغير
قابلة للانفصال والانقسام الفكى وتلك الاجزاء قد يلتئم منها
عدد كثير فيحصل جسم كبير متصل وقد ينفصل بعضها عن بعض فيحدث انفصال
وانقسام لذلك الجسم الكبير من غير انعدام له بالمرة بل يبقى بعض الاجزاء
المذكورة فى المنقسم والانقسام فلا يلزم الهيولى والصورة بل لا يكون
للجسم حقيقة غير تلك الاجزاء والاتصال والانفصال يكونان عرضين
طاريين على تلك الاجزاء كما ذهب اليه ذيمقراطيس من الفلاسفة الا انه
ذهب الى اتحاد تلك الاجسام الصغار بالماهية فيلزم جواز الانفصال
وامكان الانفكاك عليها بحكم التماثل مع اجزاء الاجسام الكبار المنفية
من تلك الاجسام الصغار القابلة للانفصال بالفعل ونحن لا نقول به الاجزاء صح
بل نمنع تماثل الاجسام ونقول بكونها ممتنعة الانفكاك بعضها عن بعض
ونلتزم جواز تركب الاجسام المتساوية الاجزاء فى الحس من الاجزاء
المخالفة الحقايق فى الحقيقة اذ لا قاطع على نفيه من ضرورة او دليل ولا عبرة
بالاستبعاد الحسى عند تحقيق الحقايق ويرد عليه ايضا منع حكم الضرورة
بعدم كون الانفصال للاجسام انعداما له بالمرة وحدوث جسمين اخرين
مباينين للاول فان عظيم الحكماء افلاطون قال به فانه قال بان اخر ما ينحل
اليه الجسم جوهر بسيط متصل قائم بذاته فاذا انفصل ينعدم ويحدث متصلان
اخران مع انه يمكن ان يمنع كون الانفصال والانعدام صفة الاتصال
ولا يلتفت الى ما ادعوا هنا من الضرورة ويرد ايضا منع تماثل الصور الجسمية
العنصرية والفلكية ويرد ايضا على بيانهم امتناع خلو الهيولى عن الصورة
الجسمية ان الهيولى يجوز ان يوجد مجردا عن الصورة ويكون اذ ذاك غير
مشار اليه غير متحيز اذ لا حيز ولا بعد هناك لكون تلك الهيولى هيولى

العالم الخيالية عن جميع الصور ثم اذا وجدت الصور وجدت الاحياز والابعاد
معها وبقدرها فينطبق جميع الصور الاحياز بلا اختصاص لحيز دون حيز حتى
يلزم الترجيح بلا مرجح واما اختصاص اجزاء الاجسام باجزاء الاحياز فهو
اعتبار محض اذ الاجسام متصلة باجزاء الاحياز بالفعل فلا اجزاء فيها
الا بالقوة وكذلك اجزاء الاحياز فلا اختصاص ولا جزء للتحيز ولا للتحيز
بالفعل ولا يترجح من غير مرجح واما اختصاص كل من الاجسام المنفصلة بعضها
عن بعض بحيز دون حيز الاخر فيحتمل ان يوجد صورة اخرى غير الصورة الجسمية
يقتضي ذلك الاختصاص او يتعاقب على الهيولى حين تجردها عن
الصورة صفات يُعد بعضها بعضا فيعد الاخير منها التحيز في الحيز المعين
على ان لنا ان نسلم عدم خلو هيولى مثل هذه الاجسام عن الصورة
ونكتفي في تزييف دعويهم الكلية بجواز خلو هيولى الاجسام الغير المنقسمة
بالفعل عن الصور كما ذكرنا ثم هذه التكلفات كلها على تسليم اصلهم
الفاسد من ايجاب المبداء واما القول بالاختيار كما هو الحق فقد نضع
عن ظهورنا امثال هذه الاثقال والاوزار واما الاصل الثاني وهو ان الواحد
الحقيقي لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد ودليلهم العمدة بها على هذا
الاصل هو ان كل علة لمعلول ما لا بد ان يكون له مناسبة مخصوصة بها و
خصوصية مع معلولها المعين بحيث لا يوجد تلك المناسبة والخصوصية
مع غيره اصلا بل يختص به اذ لولا ذلك لكان علية تلك العلة لهذا
المعلول دون غيره من سائر الممكنات ترجيحا بلا مرجح فلو كان للواحد
الحقيقي اي الذي لا تعدد فيه اصلا في ذاته ولا في عوارضه من الاجناس
والفصول والصفات الثبوتية والسلبية معلولان او اكثر لزم ان
يثبت له خصوصية مع كل من معلولاته بعين ما ذكرنا واقل الامران تثبت
له خصوصيتان متغايرتان فيلزم ان لا يكون الواحد واحدا والجواب
ان اللازم مما ذكر ان يكون لكل علة خصوصية ليست لغير المعلول حتى
يترجح صدور المعلول عن تلك العلة من بين سائر الممكنات لا ان
يكون لها خصوصية مع كل معلول ليست لغير ذلك المعلول سواء كان
ذلك الغير ايضا معلولا لتلك العلة او لا يكون معلولا لها اصلا فيجوز

ان

ان يكون لعلة واحدة عدة معلولات ويكون لها خصوصية واحدة مع
تلك المعلولات المتعددة ليست مع غيرها ولذلك تعينت تلك
المعلولات للمعلولية لتلك العلة دون غيرها وايضا ان كان مرادهم
من الواحد الحقيقي في قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد الذي ليس
فيه تعدد اصلا ولو بالاعتبارات والسلوب فنسلم قولهم هذا لكن
الواحد بهذا المعنى فرض مجرد لا تحقق له فان الوحدة بهذا المعنى لو امكن
تحققه لكان في الواجب ومعلوم ان فيه تعددا اعتباريا وكثرة سلبية فلا
يجدي قولهم هذا فيما بنوا على تلك المسئلة من نفي صدور الكثير عن
الواجب وان كان مرادهم به الواحد بحسب الذات والصفات
الثبوتية فلا يدل دليلهم هذا على امتناع صدور المعلولات المتعددة
عن العلة الواحدة بهذا المعنى فان الخصوصية المذكورة يكفي في تحققها
الصفة السلبية والجهة الاعتبارية فان قيل كلامنا في العلة الموجودة
للمعلول الموجود وعلة الموجود لا بد ان يكون موجودة فان السلوب
والاضافات لا يصلح لان يكون علة للمعلول الموجود قلنا المعلوم
كون الفاعل للموجود موجودا واما وجود الشرائط والاسباب فلا قاطع
بلزوم وجودها بل من المعلوم كون قسم من العلل اعداما كارتفاع الموانع
وما قيل من ان الاعدام التي يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار
كاشفة عن امر وجودي هو في الحقيقة الشرط لا الامر العدمي كوقوع الشمس
شعاع صح
على الثوب في تبييض القصار فغير مسلم فان غيبة الموانع في بعض الصور
وكون اعدامها داخلا في العلية مع قطع النظر عن وجود الامر الذي
قيل ان العدم كاشف عن شرطيته ظاهر لا شبهة فيه على انه لا يلزم
منا
اثبات جواز كون العدم علة بل يكفينا عدم ثبوت لزوم كون العلة
غير الفاعل وجوديا فان قلت الاضافة يتوقف على وجود المضاف
اليه والسلب يستدعي تحقق المسلوب وقبل صدور المعلول
الاول عن المبداء لا تحقق للمضاف اليه ولا وجود للمسلوب
فلا اضافة ولا سلب ولا كثرة قلنا لا نسلم استدعاء السلب
تحقق المسلوب ولو توقف الاضافة على وجود المضاف اليه فانما يستدعي على

ذات المسلوب والمضاف اليه ثم ان سلمنا بهذه الكلية لا نسلم مقصودهم
من امتناع صدور العالم بالذات عن الواجب فانما يمكن ان يصدر
عن الواحد معلول ثم يصدر عنه باعتبار ذلك المعلول معلول اخر وباعتبار
المعلول الثاني معلول ثالث وباعتبار ذينك المعلولين معلول رابع
وباعتبار الرابع خامس ثم وثم حتى يصدر عن الواجب تعالى معلولات
لا تحصى على ان يكون الفاعل لكلها ذات الواجب والمعلولات لا شرايط
ووسايط بعضها لبعض ويصدر العالم كله بالذات عن الباري تعالى
مع انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد اما الاصل الثالث وهو ان القابل من
حيث انه قابل لشيء لا يكون فاعلا له فالواحد الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا
بالنسبة الى شيء واحد وعمدة ادلتهم عليه ان الفاعل من شانه ان يوجب
المعلول والقابل ليس من شانه ان يوجب المقبول فاذا اجتمعتا
في ذات واحدة من جهة واحدة لزم اجتماع النقيضين اي قولنا من شانه
ان يوجب وليس من شانه ان يوجب في تلك الذات من تلك
الجهة وهو محال اقول يجتمع القابلية والفاعلية في ذات واحدة ثم بعد
تعدد الجهتين اي جهتي القابلية والفاعلية يجتمع النقيضان المذكوران او
عند اختلاف الجهتين يرتفع التناقض فلا استحالة في كون الذات
الواحدة فاعلا وقابلا ثم كونها من حيث انه فاعل موجبا لمفعوله
ومن حيث انه قابل غير موجب لمقبوله وفي الحقيقة هذه المسئلة راجعة
الى المسئلة الثانية فان اقتضاء الواحد الحقيقي الفاعلية والقابلية هو
بعينه عليه الواحد لمعلولين ومصدريته لصادرين والحق عند المنصف
اللبيب صدق المقدمة القائلة بان كل علة لا بد بان يكون لها بالنسبة
الى معلولها المعين خصوصية ليست مع غيره سواء كان ذلك الغير
معلولا له ايضا او لا فان الاقتضاء المطلق للمقتضي المطلق لا يكفي في
صدور المعين حتى يتعين الاقتضاء بالمقتضي المعين فاذا اقتضى المقتضي
الواحد مقتضيين دفعة واحدة فانما يقتضي الامر المشترك بينهما والمشترك
امر واحد لا ينقسم على قسمين من غير مخصص ومعين لكل منهما والا يلزم
التعين من غير معين والمعين لكل منهما هو العلية المقتضية لكل منهما فلا بد

لكل

لكل مقتضى معين من مقتضي معين ولا نعني بالخصوصية المذكورة الا هذا
وتوضيحه ان الاقتضاء نسبة لا يتعين الا بتعين المنتسبين فاذا اقتضى
واحد اثنين فاما ان يقتضيهما باقتضاء مطلق مشترك بينهما فيكون المقتضى
بذلك الاقتضاء المطلق ايضا امرا مطلقا مشتركا بينهما وقد عرفت
ان الاقتضاء المطلق لا يكفي في صدور المقتضى المعين واما ان يقتضي
كلا منهما باقتضاء معين مختص به فذلك هو الخصوصية التي ليست مع غيره
فالحق عندي حقية هذين الاصلين الاخيرين الا انهما لا يجديان الفلاسفة
فيما بنوا عليهما من الفروع لان المبدا الواجب ليس واحدا بهذه الوحدة
التي ذكروها سيما اذا كان مريدا مختارا على ما هو الحق الثابت وكذا الهيولى
ليست واحدة بهذا المعنى حتى يقولوا انها قابلة ولا يكون فاعلة اصلا
قال رضي الله والحساب والميزان والجنة والنار حق كله والدليل على
حقية الكل اخبار الصادق بوقوعها بعد تحقق امكانها اما الحساب اي
محاسبة الله عبده على اعماله واقواله فالدليل عليه قوله تعالى فسوف يحاسب
حسابا يسيرا وقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا
نطق صح
ولها اهوال بينها الكتاب والسنة فان قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون نطق
بهول الوقوف قبل مدة الوقوف الف سنة او خمسون الفا وقيل اقل وقيل
اكثر وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه واما من اوتي كتابه بشماله او من وراء
ظهره نطق بهول تطاير الكتب وقوله تعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين نطق بهول
المسئلة وقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
وقوله تعالى شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله تعالى و
جاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقوله عليه السلام ما من يوم
وليلة يأتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل في شهيد الى
اخر الحديث ناطقة بهول الشهادة من الشهود العشرة المذكورة وقوله تعالى
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وما في معناه ناطق بهول تغير الالوان وقوله
عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى الملك
الاول الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى
نادى الملك الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة بعدها ابدا ناطق بهول المنادات

بالسعادة والشقاوة واما الميزان اى وزن الاعمال الحسنة بالسيئة فبقوله
تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقوله تعالى فاما من ثقلت موازينه
فهو فى عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وقيل ان الميزان
له كفتان ولسان وساقان اجراء للجزاء الوارد بالامر الممكن على ظاهره
والمعتزلة انكروا الميزان زعما منهم بان الاعمال اعراض لا تقبل الوزن الذى
هو من خواص الاجسام سيما بعد زوالها واولوا الميزان المذكور فى الاية
بالعدل الثابت فى كل شئ وجعلوا ذكر الموازين بلفظ الجمع قرينة لارادة
هذا المعنى لامتناع حمله على المعنى الظاهر لانه شئ واحد ونحن نقول يجوز ان يتجسد
الاعمال لحكمة ما فتوزن او يوزن مكاتيب الاعمال او يوضع لكل عامل ميزان على
حدة فيستقيم لفظ الجمع والحكمة فيهما ليس الاستعلام من علام الغيوب
بل الزام العامل واظهار الحجة البالغة له والمبالغة فى جزاء المطيع وعقوبة العاصى
باظهار سعادة هؤلاء وشقاوة هؤلاء على رؤس الاشهاد والترغيب
فى الحسنات والزجر عن السيئات بتقديرها والاخبار عنها للعباد
فكيف يكون الامر المتضمن بمثل هذه الفوائد والحكم عبثا بمجرد خلوه عن مصلحة
الاستعلام وما قيل من انه نوع تعذيب فمسلم بالنسبة الى اهل التعذيب
لكن لا محذور واما بالنسبة الى اهل الاحسان فممنوع لان المشقة الجزئية ان
تضمنت نعمة كلية وهى ظهور السعادة على رؤس الاشهاد كانت
آئلة الى النعمة واما الجنة والنار فهما دارا خلد للثواب والعقاب ودلائلهما
من الكتاب والسنة غنية عن البيان اذ هما مشهوران بذكرهما حتى ان
الاعتقاد بهما من ضروريات الدين وانواع المثوبات والعقوبات التى
فى مراتبهما مفصلة مبينة غير محتاجة الى الذكر ههنا واما انهما مخلوقتان الان
اولا فيجئ بيانه واما تعيين مكانهما فلم يرد به نص صريح والاقرب ان
الجنة سقفها السطح المحدب من العرش وتحتها فوق السموات اى السطح
الاسفل من فلك الثوابت الذى يقال له الكرسى فى لسان الشرع فان
السموات السبع عنصريات عند المحققين والعرش والكرسى طبيعيان غير
عنصريين ويؤيده قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى فان
السدرة على ما روى مرفوعا فى السماء السابعة وقيل هى منتهاها من جانب الفوق

مفرد صح

فان

فالجنة تكون فوقها وعندها ولذلك قال عندها جنة المأوى ولم يقل فيها وان منتهى
حد الجنة من الطرف التحتانى يبتدى الطرف الفوقانى من جهنم وقوله عليه السلام
سقف الجنة عرش الرحمن وان تحت الارضين السبع فلعل المراد
بالنار دركة السفلى التى تختص بالكفار او المراد تحديده من الجهة التحتانى فكما ان
افراد الانسان للجنة درجات بعضها فوق بعض كذلك للنار دركات
بعضها سفل بعض وكما ان افراد الانسان تتغاير وتتمايز بالصور لا يشترك
اثنان فقط فى صورة ولون شبهها ونظائرها كذلك تتفارق بالسير والاعمال
المتفرعة عنها فكل شخص مختص بصورة وسيرة وعمل فى هذه الدار فيختص فى
الدار الاخرة بدرجة او دركة ومثوبة او عقوبة لا يشترك فيها غيره سواء كان
مؤمنا او كافرا فان وصف الايمان وان جمع المؤمنين والكفر وان جمع الكافرين
لكن العمل المختص بكل منهما يميزه فى المجازاة عن غيرها ولهذه الحكمة اختلف الدرجات
والدركات فى الجنة والنار وافراد الضمير فى كلمة مع تعدد المرجوع اليه باعتبار
الوحدة المجموعية قال رضى الله عنه والله تعالى واحد لا من طريق العدد ولكن
من طريق انه لا شريك له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد الواحد من طريق
العدد ما وقع فى المرتبة الاولى من المعدود فالوحدة بهذا المعنى لا يختص
بالواجب سبحانه بل يتصف بها اى شئ كان اذا اعتبر فى المرتبة الاولى
عند عد اى معدود كان والمراد من هذا النفى ليس نفى اتصافه تعالى بهذه
الوحدة اذ يجوز اتصافه بها بل المراد نفى ان المقصود من الوحدة المعتبرة فى التوحيد
البارى المستدل عليها بالبراهين المذكورة الوحدة من طريق العدد والوحدة
المقصود اثباتها للبارى المعتبرة فى التوحيد الفارق بين المؤمن والمشرك
هى عدم شركة شئ ما له تعالى اصلا لا فى الجنس ولا فى النوع ولا فى الالوهية
ولا فى خواص الالوهية من القدرة التامة والعلم الذاتى ولذلك قال بل من
طريق انه لا شريك له لا فى الذات ولا فى الذاتيات ولا فى خواص الالوهية
ثم فصله ببيان بعض لوازمه بقوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لان
الوالدية والمولودية يستلزمان المجانسة والمشاركة ومن لا شريك له تعالى
منهما وكذا المكافأة مشابهة ومجانسة ثم ان ههنا مقامين المقام الاول
توحيد بمعنى نفى الكثرة من ذاته تعالى بحسب الاجزاء والذاتيات والثانى

اى الخارجية

اى الاجزاء الذهنية

اى بحسب العدد وكلها باسم لا بعضهم

نفي الشركة في الذات والالوهية والدليل على الاول هو انه لو تركب
لاحتاج الى الاجزاء وجزء الشيء غيره والاحتياج الى الغير امكان والامكان
ينافي الوجوب وايضا لو كان له جزء فاما ان يكون ذلك الجزء واجبا ايضا
فيلزم تعدد الواجب وستبطله عن قريب او ممكنا وامكان الجزء يستلزم
امكان الكل وايضا على تقدير تركبه اما ان يحتاج بعض الاجزاء الى الاخر فيلزم
امكان الجزء المحتاج ويلزم منه امكان المركب كما عرفت آنفا واما ان لا يحتاج
فلا يلتئم منها حقيقة واحدة لعدم ارتباط بعضها بالبعض الاخر كالحجرين الموضوعين
المماسين بلا تعلق وارتباط بينهما والدليل الاول مبني على ان التركب
من الاجزاء العقلية يوجب الاحتياج اليها في الوجود الخارجي لكن لا يخلو عن
تأمل والدليل المعول عليه في المقام الثاني ما ارشدنا الواحد تعالى به الى
توحيده بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لكن الاية الكريمة على
الظاهر المتبادر منه وردت على وجه اقناعي جريا على قدر افهام المخاطبين
في الاقناع على الظاهر الغالب والاغضاء عن دقيق الجدال وبعيد الاحتمال
ومع ذلك تدل بطريق الاشارة على دليل تحقيقي يفحم المخالفين ويبهت
المجادلين وتقريره على ما دل عليه صراحة انه لو كان في السماء والارض آلهة غير الله
تعالى لفسدتا بوقوع التخالف والتمانع بين الالهة لان التنازع والتغالب
لازم عادة بين زعيمي قرية فكيف بين موجدي مثل هذا العالم الكبير بسمواتها
وارضها وما فيهما من انواع الموجودات واجناس المخلوقات فينفرد كل
من الالهة بالتصرف فيما اوجده فيختل النظام الاكمل الذي حصل بالتئام اجزاء
العالم كلها بعضها مع بعض بل يريد كل منهم اعدام ما اوجده الاخر فيظهر لزوم
الاختلال وفساد النظام لان احتمال التوافق والتصالح في كل شيء طول
الدهور والاحقاب احتمال مجرد لا مساغ له الا عند الخروج من التحقيق الى الجدال
والتجاوز من التصديق الى القيل والقال واما دلالة الاية بطريق الاشارة
فيحمل الفساد على عدم التكون قبل تقرير الدليل على هذا ان يقال لو جاز
تعدد الالهة لكان نسبتها الى العالم على السواء فالعالم ان وجد بايجادهما
معا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد وهو محال اذ الاحتياج
الى كل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخر فيلزم استغناؤه عنهما جميعا

اغضى عينه طرفه سدّه او صفّده قاموس

وقد

وقد فرضنا هما علتين وايضا ان كان التأثير لكل منهما جزء علة لا تامة او
لواحد فقط فهو العلة دون الآخر او لا يكون لكل منهما فكل منهما ليس
بعلة وقد فرضنا هما علتين وان وجد بايجاد واحد منهما فقط لزم الترجيح بلا
مرجح فوجود العالم على كلا التقديرين محال فالفساد اي عدم التكون لازم لتعدد
الالهة فارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم اقول يمكن ان يناقش في هذا
التقرير بانه يجوز ان يصطلح ويشترك الالهة في ايجاد العالم كما يشترك اثنان
في رفع خشبة صغيرة مع قدرة كل منهما على رفعه قدرة تامة مع انه لا يلزم التوارد
ولا الترجيح وبانه اذا كان كل من الالهة مريدا مختارا لا يلزم الترجيح بلا مرجح من
وقوع وجود العالم بايجاد احد الالهة فقط اذ الاختيار مرجح لايجاد الموجود
وترك التارك ويمكن عبارة اخرى في تقرير هذا الوجه اي في لزوم الفساد
بمعنى عدم التكون من تعدد الالهة انه من المعلوم ان كل موجد لا يوجد ما لم
يجب وجوده وجوبا بالذات او بالغير واذا تعددت الالهة لم يجب للعالم
وجود اصلا لان خلاف احدهما للاخر بارادته خلاف ما اراده الاخر ممكن
في كل مرتبة اذ القدرة على كل ممكن من لوازم الالوهية ايضا وعلى تقدير
الارادة يلزم وقوع المراد بحكم الالوهية ايضا وما دام يحتمل خلاف شيء لا يجب
وجوده فلا يوجد فالعالم لا بد ان لا يوجد على هذا التقدير لعدم وجوبه لاحتمال
خلاف احد الالهة في ايجاده لكنه قد وجد فعلمنا انه وجب وجوده ثم وجد
فدل وجوبه على عدم تعدد الالهة فثبت وحدة الاله وفيه تأمل ايضا من
حيث ان المنافي لوجوب العالم وقوع الخلاف ام يكفي فيه احتمال الخلاف
ايضا وانما قلنا الموجود لا يوجد ما لم يجب لانه لو امكن الوجود بلا وجوب
لزم ترجيح احد المتساويين وهو الوجود على الآخر وهو العدم فان قيل لا يلزم
من انتفاء الوجوب التساوي اذ يمكن بينهما واسطة وهو الرجحان الغير المرتفع
للتساوي غير المنتهي الى حد الوجوب نقول هذا الرجحان اما ان يمتنع معه
وقوع الطرف الآخر او لا فان امتنع فالرجحان يكون وجوبا والا فيحتاج
وقوع الطرف المرجوح الى سبب ترجح الطرف المرجوح على الطرف الراجح لممتنع
وقوع الطرف الراجح عند وجود ذلك السبب المرجح للطرف المرجوح فيحتاج
وقوع الطرف الراجح الى انعدام ذلك السبب كما يحتاج الى الرجحان المذكور

فلا يكفي الرجحان المذكور وقوع الطرف الراجح من غير انضمام انعدام ذلك
السبب به وبعد الانضمام ان وجب الطرف الراجح فذاك المطلوب و
الا نقلنا الكلام اليه ونعد فنقول في الرجحان فاما ان يتسلسل او ينتهي
الى مرتبة يجب فيها الراجح فيتم المطلوب ونقول لو لم يجب وجود الموجود يمكن
ان يقع تارة وان لا يقع اخرى مع تحقق الرجحان في الزمانين لكن ذلك
محال لاستلزامه ترجح زمان الوقوع دون زمان اللاوقوع مع استوائهما و بان
تحقق الرجحان المذكور فيهما جميعا فيرتفع الامكان اللازم لعدم الوجوب
فيرتفع عدم الوجوب لاستلزام ارتفاع الملزوم فيتحقق الوجوب في ارتفاع الملازم صح
وجود كل موجود وهو المطلوب واما تقرير برهان التمانع من غير ان يقصد
تطبيقه بمنطوق الآية هو ان يقال لو تعدد الالهة لامكن التخالف و
التمانع بينهما لكن ذلك الامكان منتف فالتعدد الملزوم له منتف ايضا اما
انتفاء امكان تمانع الالهة فلانه لو امكن بان يريد احدهما وقوع امر والاخر
عدم وقوعه فاما ان يقع مرادهما جميعا وهو اجتماع النقيضين او لا يقع شيء
من مرادهما اصلا وهو العجز للاله او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو العجز
ايضا والترجيح بلا مرجح وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وهو امكان
التمانع وبطلانه ايضا يستلزم بطلان ملزومه وهو تعدد الالهة فان
قيل العجز انما يتصور في الممكن وبعد تعلق ارادة احد الالهة يكون وقوع المراد
واجبا بعلته التامة فيمتنع خلافه فلا يلزم للاله الاخر العجز المحال على تقدير
ارادته لم يقع كما لم يلزم من عدم وقوع خلاف مقتضى الذات على تقدير لارادته صح
فرض تعلق الارادة به كالجهل مثلا لكن تخلف المراد عن الارادة بناء على ارادة
الاخر خلافه عجز ونقص محال بالضرورة بخلاف التخلف بناء على اقتضاء
نفس الذات خلافه مع ان هذا الاشتباه فيما اذا تعلق ارادة احد
الالهة ابتداء بوجود شيء واوجبه وكان خلافه ممتنعا عند تعلق الاخر به
واما اذا فرضنا تعلق الارادتين معا فلا اشتباه ومعلوم ان هذا الفرض
ممكن ونكتفي في اجراء الدليل امكانه ويمكن اثبات التوحيد بالبراهين
النقلية وتصحيح كل نبي من لدن ادم عليه السلام الى ان ختمت النبوة بمحمد
عليه السلام بالتوحيد واتفاق الملتين قاطبة عليه فان النبوة والشريعة

لا يتو

لا يتوقفان على التوحيد فيجوز اثباته بهما وللفلاسفة في اثبات التوحيد
طرق منها انه لو جاز تعدد الواجب لتعدد افراد ماهيته لزم ان يتعين كل
واجب والا لا تعدد زائدا على ماهية الواجب اذ تعدد افراد ماهيته لا يكون
الا بالتعين وعلة التعين لا يجوز ان يكون ماهية الواجب والا لانحصر
الواجب في الشخص الواحد فيتعين ان يكون علة التعين امرا زائدا على
الماهية فاحتاج الواجب الى الغير وهو محال لازم من تعدد الواجب فالتعدد
باطل والتوحيد حق ومنها ان الوجوب لا بد وان يكون عين الواجب
اذ لو كان غيره لكان له علة لا جائز ان يكون علة غير ماهية الواجب
لاستلزامه احتياج الواجب الى الغير ولا ماهية الواجب لاستلزام تقدم
الوجوب على نفسه لان كل علة متقدمة على معلوله بالوجوب فاذا كان
الوجوب عين الواجب وتعدد افراده لزم تركب كل فرد من الوجوب والتعين
والتركب في الواجب محال لاستلزامه الاحتياج الى الغير الذي هو جزؤه و
منها انه لو تعدد افراد الواجب لزم لكل فرد تعين لان تمايز افراد طبيعة واحدة
لا يكون الا بالتعين فالتعين والوجوب اما ان يتلازما او لا وكلاهما
محالان فكذا التعدد الملزوم اما استحالة التلازم فلانه لا يتحقق بين الشيئين
الا بعلية احدهما للاخر او بكونهما معلولي علة واحدة وههنا لا يجوز علية
الوجوب للتعين لانه ينافي تعدد المفروض ولا علية التعين الزائد للوجوب
لانه ينافي الوجوب لاستلزامه احتياج الواجب من وجوبه الى الغير و
لا معلوليتهما لعلة ثالثة لان ذلك الثالث ان كان ذات الواجب
لزم انحصار ماهية الواجب في فرد وهو ينافي التعدد المفروض وان
كان غير الواجب لزم احتياج الواجب واما استحالة عدم التلازم بينهما الى الغير صح
فلان انضمام احدهما الى الاخر لا بد ان يكون لعلة وتلك العلة لا يجوز
ان يكون الماهية لاستلزامه التلازم المفروض عدمه ولا غير الماهية لاستلزامه
احتياج الواجب الى الغير هكذا قرر هذا الدليل وانا اقول هذا التطويل بلا فائدة
بل يكفي ان يقال اذا تعدد الواجب لزم انضمام التعين الى الوجوب فلا بد
لذلك الانضمام من علة لا جائز ان يكون علية الذات ولا الغير فباقي
المقدمات مستدركة واعلم ان هذه الطرق الثلثة مبنية على ان يكون

تعدد الواجب بانضمام التعينات الزائدة للماهية الواحدة الواجبة لم لا يجوز ان
يكون افراد الواجب متمايزة بالماهيات ومفهوم الواجب عرضيا مقولا
عليها ويكون تعين كل واحد عين ماهيته فلا يلزم شيء من المحذورات
المذكورة وما قيل من ان الوجوب نفس الماهية اذ لو كان زائدا لزم
تقدم الوجوب على نفسه واحتياج الواجب في وجوبه الى الغير فمجاب
بان اللازم ليس الا تقدم الوجوب الخاص الذي هو عين الذات
الوجوب المطلق الذي هو العرض ولا استحالة في ذلك كما لا استحالة
في تقدم الوجود الخاص على الوجود المطلق ثم اعلم ان الواجب تعالى
اذا كان حقيقة الوجود المطلق البحت الذي في مقابلته العدم الصرف
الممتنع بالذات وجوده على ما ذهب اليه بعض المتصوفة كما لوح اليه
في مبحث اثبات الواجب لا يحتاج التوحيد الى برهان بعد ثبوت
كون الوجود البحت اذ البديهة حاكمة بان الوجود البحت واحدة لا تعدد
فيه بحسب هذه الحقيقة المطلقة كما ان العدم الصرف كذلك واما التعينات
العارضة للموجودات الممكنة فامور خارجة عن ماهية الواجب محتاجة
من تخصصها الى الواجب وحقيقة الواجب مستغنية عنها غناء ذاتيا محققة
موجودة ابا ما فان قيل حقيقة الوجود معقولة لكل احد وحقيقة الواجب
ليست بمعقولة لواحد فكيف يكون هي هي قلنا المعقول لكل احد انما هو
مفهوم الوجود العرضي المقول على حقيقة الوجود قولا عرضيا لا حقيقيا ذاتيا فان
قيل فلما لم يعقل حقيقته فمن اين علم انه حقيقة واحدة لم لا يجوز ان يكون حقائق
مختلفة قلنا يكفي في معرفة كونه حقيقة واحدة تعقله بمفهوم الوجود العرضي
وان لم يعقل حقيقته بالكنه والمخالف لهذا الاصل هو الثنوية القائلة بان
في العالم خيرات وشرورا وفاعل الخير والشر لا يكون واحدا فبعضهم قالوا بان
خالق الخير هو يزدان وخالق الشر هو اهرمن وما حققناه في كون القدر خيره و
شره من الله تعالى يدفع شبهتهم وما اوردناه انفا من دلائل التوحيد
يبطل دعويهم واما الوثنية فانهم وان قالوا بالسنتهم بالوهية الاصنام
لكن عند تحقيق اعتقادهم يفهم انهم يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فبعضهم اتخذوها على انها صور الكواكب

قوله عرضيا

وبعضهم

وبعضهم على انها صور الارواح المدبرة لامورهم وبعضهم على انها صور لملوكهم
الكاملين الماضين الى غير ذلك واليهود والنصارى لا يخلو قولهم عن
رائحة الشرك بقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا قال رضي الله عنه لا يشبه شيئا من خلقه ولا يشبهه شيء من
خلقه اي لا يتصف بشيء من صفات الممكن وخواص المخلوق كالجسمية و
الجسمانية والجوهرية والعرضية وساير الكيفيات المحسوسة اما بالحس
الظاهر والباطن كالالوان والتحيز واللذة والالم ولا يتصف شيء من
الممكنات بخواص الواجب مثل القدم والقدرة التامة فان قلت عدم
اتصاف الممكن بصفات الواجب ليس الا من اوصاف الممكن فاي مناسبة
لذكره ههنا قلنا عدم اتصاف الممكن بخواص الواجب راجع الى توحد الواجب
بصفات الكمال فيؤول الى صفاته سبحانه والدليل على تعاليه عن الجسمية
ان الجسم مركب من اجزاء مقدارية كالابعاض ووجودية كالهيولى والصورة
وعقلية كالجنس والفصل وقد مر غير مرة ان التركيب ينافي الوجوب
لاستلزامه الاحتياج الى الجزء الذي هو الغير وايضا الجسمية يقتضي التحيز فيلزم
قدم الحيز واحتياج الواجب الى الحيز وان يكون اختصاصه بحيز دون حيز ترجيحا
من غير مرجح ان كان بلا سبب مخصص واحتياج الواجب في تحيزه الى الغير
ان كان بسبب مخصص وتداخل المتحيزين في جميع الاحياز اذ اشتغال
بعض الاحياز بالمتحيز محسوس مشاهد لكن يمكن ان يناقش في الدليل
الاول بمنع لزوم التركيب اما من الهيولى والصورة فلبطلانهما واما من الاجزاء
المقدارية فلان الجسم يجوز ان يكون متصلا واحدا غير قابل للانفصال اصلا
فلا جزء فيه بالفعل لاتصاله ولا بالقوة لعدم قابليته للانفكاك واما من
الجنس والفصل فلان وصف الجسمية يجوز ان يكون امرا عرضيا ويكون ماهية الجسم
امرا بسيطا اذ لا علم لنا بالحقايق مع ان منافاة الاحتياج الى الاجزاء العقلية
للوجوب غير مقطوع وفي الدليل الثاني بجواز اقتضاء ذات الواجب
الحيز المعين من غير ترجيح بلا مرجح واحتياج في التحيز الى الغير فالتعويل في هذا
الباب على الادلة النقلية وانا اقول يمكن ان يقال الاجسام لا
تخلو عن كثافة ما وان كان الطف الاجسام فكل جسم تحجبه ما يليه من الاجسام

عما وراه حجابا وافل الامران تحجبه الاجسام الكثيفة عما وراءها وكذلك
الجسم بمعزل عن ادراك المعاني الكلية فالعلم مسلوب عن الجسم
من حيث انه جسم ولو بالنسبة الى بعض عالم الاجسام وبالنسبة الى المفهومات
الكلية فالواجب اجل واعلى من ان يسلب عنه العلم ولو بالنسبة
الى شئ ما واذا ثبت انه ليس بجسم فقد ظهر منه ان لا يكون جسمانيا لان
الجسمانيات لابد من احتياجها الى الاجسام والدليل على انه ليس بجوهر
هو ان الجوهر اما جسم وقد ثبت انه ليس بجسم او هيولى او صورة وكل منهما
لا ينفكان عن الاحتياج الى الاخر واما جوهر فرد وهو احقر الاشياء فكيف
يكون الها واما عقل فهو معلول لعلة عند مثبتيه واذا ثبت انه ليس بجوهر
فاولى ان لا يكون عرضا لان العرض اشد احتياجا الى الجوهر والدليل على عدم
اتصافه بساير الكيفيات فلانها من خواص الاجسام او الجسمانيات
فالدليل الدال على انه ليس بجسم ولا جسماني دال على عدم اتصافه بتلك
الكيفيات ايضا والحكماء قالوا انه سبحانه ملتذ بالذات العقلية لان
اللذة عندهم ادراك وهو عالم بكمالاته فيلتذ ويبتهج بها والحق ان اللذة
ان كانت ادراك الملايم فلا شك في ثبوتها له وان كانت امرا اخر ملازما
للادراك فغير معلوم لنا انها ثابت له اولا لاحتمال ان يكون ذلك الامر
ملازما لادراكنا دون ادراكه واما تفرده سبحانه بخواص الواجب بعدم
اتصاف شئ من الممكنات بها فلان كون مرتبة الممكن ادون من مرتبة
الواجب من الاتصاف بصفات الكمال وغني عن البيان فيكون للواجب
كمالات مختصة به دون الممكن والمجسمة اثبتوا له جسما مستدلين بظواهر الايات
الدالة على الجسمية مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وهو خروج
عن طور العقل بمقابلة القواطع العقلية بظواهر النقليات القابلة للتاويل
ومن خواص الممكن التي لا يتصف الواجب بها الحلول والاتحاد فان الحلول يمكن
اطلاقه على حلول العرض في الجسم وحلول الجسم في المكان فالاول احتياج في الوجود
الى المحل يجب تنزه الواجب لا تيصف به عنه والثاني هو التحيز الذي ثبت ان
الواجب لا يتصف به واما الاتحاد فلا يكون بين اثنين مع بقاء الاثنينية
الا ان يكون بطريق الانقلاب وهو خلع المادة عن صورة وتصورة

بصورة

حواص ما

بصورة اخرى كانقلاب الماء هواء بالتسخين وذا لا يتصور في حق الواجب لان غير
الواجب اما ممكن او ممتنع لا يتصور رابع بالحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات
وكل من الواجب والامكان والامتناع من لوازم الماهية لا يجوز زوال كل منها
عن الماهية الملزومة له وتبدله بالاخر وخالفت النصارى في هذين الاصلين
بقولهم باتحاد ذات الله ببدن عيسى عليه السلام او نفسه او بحلول ذات الله
او صفته في بدن عيسى عليه السلام او نفسه فهذه ستة اقوال كلها باطلة
لبطلان الحلول والاتحاد وكذا خالف فيهما النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة
قالوا ظهور الروحاني بالجسماني غير منكر في طرف الشر كظهور الشياطين
في صورة انسان والقاء الشرور في طرف الخير ايضا كظهور الملك بصورة
دحية فلا يبعد ان يظهر الحق بصورة الكامل تكميلا للناقصين فاذا جاز فالاولى
بالظهور فيه هو الانسان ومن افراده العترة الطاهرة ومنهم من اتصف بالصفات
الفاضلة حتى اجروا على اطلاق لفظ الاله على من اعتقدوه ائمة تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا ومن المنتمين الى التصوف من قال بالحلول منهم
من صرح به ومنهم من تحاشى عن اطلاق العبارة لكن لزمه وكل ذلك باطل لبطلان
الحلول سواء لزم او التزم واما القائلون بان الواجب عين اسمه وجود مطلق
بحت موجود بالذات لا بوجود زايد واحد حقيقي لا كثرة فيه اصلا ثم تعرض
له الكثرة باعتبار الاضافات العارضة له والذات القديمة بنفسه ليس
الا هو وكل ما عداه من الماهيات مفهومات غير قائمة بذواتها بل عارضة
لذات الوجود قائمة بها ووجود الوجود ذاته وبذاته وخواتم ساير
تلبسه به بعروضه له وبانضمام المفهومات اليه يتقيد ويتنزل الى مراتب
الجنسية والنوعية واذا تنزل الى الشخصية يتكامل كثرته وذلك اسفل
المراتب لكن الذين قصرت انظارهم على الظواهر يحصرون الوجود على تلك
المرتبة السفلى منه ويسمونه الوجود الخارجي فلذلك يقولون الماهية ما لم
يتعين لم يوجد ويفرعون الوجود على التعين وفي الحقيقة مرتبة الوجود مقدمة
على كل المراتب اي مراتب الجنسية والنوعية فضلا عن الشخصية واهل
الظواهر الذين يصفون الماهيات التي لم يتشخص افراده ولم يتنزل الى المرتبة
المتسفلة بالعدم الخارجي ان ارادوا بالعدم عدم تنزله الى المرتبة الاخيرة من الوجود

فقولهم صدق وان ارادوا العدم المطلق فكذب لان للوجود المطلق مراتب مرتبة
من صرافة الاطلاق الى مرتبة التشخص الخارجي لكل مرتبة الطف بالنسبة الى ما فوقها
مع ان جميع المراتب مستنيرة بنور الوجود المطلق ومنصبغ بصبغة مختلفة كل شئ
اعتبرته سواء كان موجودا خارجيا اولا هو الوجود المتقيد ببعض القيودات غاية
ما في الباب ان تراكم القيود في البعض اكثر من البعض الآخر فيكون نسبة
كل شئ اى الوجود الواجب نسبة الجزئيات الى الكلي فهم بمعزل عن الحلول
والاتحاد الا ان علماء نا ردوا عليهم وقالوا هذا القول اشد شناعة من
القول بالحلول للزوم مخالطة الواجب تعالى بالاشياء حتى بالقاذورات لكن اذا
لم يكن المخالطة الجزئي بالكلي والمعنى بالصورة بل يوجب ذلك نقصا من ذاته ام
لا موضع تامل فان مخالطة شعاعات الشمس بالقاذورات لا يوجب لها
نجاسة مع ان هذه المخالطة من جنس المخالطات الجسمانية مع ان نجاسة
القاذورات ليست نجاسة ذاتية بل باعتبار منافاة ومخالفة بينها وبين
الطباع الانسانية لتقيد كل من الجنسين بقيود متخالفة ومتنافرة بعضها
مع بعض واما بالنسبة الى الاطلاق والمطلق فلا مخالفة ولا نجاسة على ان
القائلين المذكورين يسندون قولهم هذا الى اذواقهم العزيزة في حالاتهم
الشريفة وانسلاخاتهم اللطيفة الحاصلة من الرياضات المديدة والمجاهدات
الشديدة مع الاعراض عن الدنيا والاقبال على المولى وتطهير السراير وتصفية
الضماير عن الاخلاق البهيمة والاوصاف السبعية فالاحتياط كل الاحتياط
في ان لا نتجاسر على رد قول امثال هؤلاء العلماء العاملين المعرضين عن الدنيا
وشهواتها المقبلين على الله الراغبين الى العقبى وقرباتها الصاحين عن
سكر الهوى والشهوات المستغرقين في بحار التجليات والمشاهدات
فنحن نتوقف في شانهم ونكل قولهم الى وجدانهم ونقول اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين امين قال
رضى الله عنه لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه الذاتية والفعلية اى ما كان
وما مضى زمان الا وهو فيه موجود وهو معنى الازلية والقدم ويقابله الحدوث
الزماني اى كون الشئ مسبوقا بالعدم الزماني بمعنى انه كان معدوما في زمان
ثم وجد واتصف بالوجود في زمان آخر بعد ذلك الزمان ومعنى لا يزال انه لا يأتي

زمان في المستقبل الا وهو موجود فيه اى لا يتصف بالعدم اصلا وهو معنى الابدية
والدوام ويقابله الفناء اى انقضاء الوجود والاتصاف بالعدم اللاحق
بعد ما كان موجودا في زمان قبل هذا الزمان والصفة الموجودة في المحل القائم به
كالسواد في الاسود كما ان الذات الموجود القائم بذاته والاسم الذات اى نفسه
باعتبار اتصافه بصفة من صفاته كالعالم والقادر فان معناهما الذات
المتصفة بالعلم والقدرة ولذلك شاع بين العقلاء الاختلاف في ان الاسم
هل هو عين المسمى او غيره والا فلا يذهب وهم فضلا عن عقل الى ان
اللفظ المركب من الحروف التي هي صوت متكيف بكيفية الحرفية وهو
بعينه الجسم المتحيز المسمى به ولما كان معنى كل اسم مركبا من الذات والصفة ونسبتها
اليها نسبة تقييدية مثل كون معنى العالم من له العلم اى ذات متصفة بالعلم
نظر بعضهم الى اعتبار الذات فيها وحكم بان الاسم عين المسمى ونظر بعضهم
الى اعتبار الصفة التي لا تحمل على الذات حمل مواطاة وحكم بان الاسم غير
المسمى الا ان الاسماء التي لا تعتبر فيها الصفة صراحة بل يدل على الذات من
حيث هي كالاعلام هي عين المسمى عندهم ايضا والاسماء التي تعتبر فيها
الصفات اللازمة للذات ممتنعة الانفكاك عنها لا يحكمون عليها بالعينية
ولا بالغيرية ويقولون لها لا هو ولا غيره فالقائلون بالعينية استدلوا
بقوله تعالى سبح اسم ربك وما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم
وآباؤكم فان التسبيح والعبادة ليستا الا للذات وبانه لو كانت غير
الذات لكانت حادثة فيتصف الذات قبل حدوثها بنقائضها التي هي
نقايص والجواب ان التسبيح يجوز ان يتعلق بالاسم اى اللفظ بمعنى تعظيمه
وتنزيهه عما لا يليق به والعبادة للاسماء كناية عن عبادتهم لما لا استحقاق
له للعبادة حقيقة بل في اللفظ فالامر والتعبير فقط وان كونه غير الذات
لا يوجب حدوثه ولا شك ان الحق الغيرية لانه ان اريد بالاسم اللفظ
فالامر ظاهر وان اريد المعنى فالغيرية فيه ايضا تظهر بتغير الاسم والمسمى
كما قررناه فان ذات العالم مثلا لا شك انه يغاير مفهوم من له العلم
وذلك غني عن البيان فان احتاج احد الى البيان فيكفي ان يقال يكون
لذات واحدة اسماء متعددة مثلا يصدق على ذات الله تعالى العالم

والقادر والحي والمريد والسميع والبصير وغيرها وكذا كل ذات من ذوات الممكنات
لها اسماء عدة بحسب الاعراض والصفات الحالة فيها ولا شك احد في
ان الواحد غير المتعدد ويحتمل ان يكون مراد القائلين بالغيرية جواز الانفكاك
ويؤيده قولهم لو كان غير الذات لكانت حادثة الا ان بعض اقوالهم
يأبى ذلك ولو كان المراد بهذا يكون النزاع لفظيا اذ القائلون بالغيرية
ايضا لا يقولون بجواز الانفكاك ثم ان الاسم بهذا التعبير المذكور لا يكاد
ينحصر في التسعة والتسعين فتخصيصها بالذكر لاختصاص خاصة دخول
محصيها الجنة بها او لاختصاصها بزيادة فضيلة من كفاية المهمات وقضاء
الحاجات او لاقتضاء الحكمة اخفاء بعض الاسماء واختلفوا في انه هل
من اسماء الله تعالى علم موضوع لحقيقته المختصة ام لا واحتج المانعون بان
ذاته تعالى من حيث هي غير معلومة لاحد حتى يوضع بازائها علم واجيب
بان الواضع يجوز ان يكون هو وهو عالم بذاته وبانه يكفي في الوضع معرفة
الموضوع له بوجه ويكون الوجه آلة لملاحظة ذي الوجه فيوضع العلم بازاء ذي الوجه
وعلى تقدير الجواز لا يوجد من الاسماء ما يتعين للعلمية فان الاقرب لان
يكون علما ليس الا اسم الله مع ان قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض
يأبى من كونه علما لعدم الافادة على العلمية الا مع نوع من التاويل ولعدم حسن
تعلق في به واما كونه موصوفا لا موصوفا به وجريان سائر الصفات
عليه ودلالة لا اله الا الله على التوحيد فلا يدل قطعا على العلمية ولكن
يكفي في تحقق هذه المعاني اختصاص اسم الله للذات الواجبة بغلبة الاستعمال
مع كونه وصفا في الاصل غير علم مثل الثريا والصعق قال رضي الله عنه
اما الذاتية فالحيوة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة والمراد
بالذاتية الثابتة في الذات بايجاب الذات اياها من غير توقف الى
امر آخر بخلاف السلوب والنسب فانها تحتاج الى المسلوب
والمنسوب اليه مع انها ليست لها وجود خارجي فان قلت العلم يحتاج
الى المعلوم وكذا القدرة الى المقدور فالفرق قلت العلم والقدرة صفتان
وجوديتان ثابتتان للذات ازلا وابدا مع ان المقدورات واكثر المعلومات
حادثة فالمحتاج الى الغير ليس الا تعلقهما لا ذاتهما وكذا الحال في باقي الصفات

ثم اختلف العقلاء في ان في ذاته تعالى صفات زائدة موجودة كل منها بوجود
مستقل مغاير لوجود الذات ووجودات سائر الصفات او ذاته واحد
حقيقي لا كثرة فيه لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات والاحكام و
الآثار التي تترتب على الصفات في غيره تترتب على ذاته بذاته مثلا يعلم جميع
الاشياء لا بعلم زائد على ذاته بل بذاته وينكشف الاشياء له بالذات و
كذا الحال في سائر الصفات والى الاول ذهبت الاشاعرة والى الثاني
ذهبت الفلاسفة والمعتزلة وهم سموا الاشاعرة لقولهم بهذا بالصفاتية
وشنعوا عليهم بانهم اخلوا بالتوحيد حيث اثبتوا قدماء سبعة والقدم
من اخص اوصاف الواجب والنصارى نسبوا الى الشرك باثباتهم اقانيم
ثلثة فكيف من اثبت قدماء سبعة غيره سبحانه ثم قالوا انهم جعلوا الكمال
كل الكمال في الارادة والاختيار والنقص كل النقص في الايجاب والاضطرار
ومع ذلك اثبتوا للواجب ما عدوه نقصانا ما بقولهم في امر الصفات
بالايجاب وبسلب الاختيار فنقول القدم يختص بالواجب بمعنى انه
مسلوب عما عداه اي مما يباينه وينفصل بالوجود المباين لوجوده بان
يكون وجوده ثابتا لا في ذاته تعالى والصفات ليست غير الذات بهذا
المعنى وان لم تكن عينه ايضا وبعد ما دل الدليل على ان تلك الصفات
ان لم تثبت على ما قلنا يلزم اتصاف الباري بنقائضها التي هي نقائص
محضة بل يبقى احتمال عدم ثبوتها على الوجه المذكور مع انه لا محذور في تعدد
القدماء على هذا الوجه لان الدليل لا يدل الا على تعدد القدماء المباينة ثم ان
كون صدور تلك الصفات من الذات بالارادة والاختيار يوجب امكان
ثبوت النقائص له تعالى وكونه بطريق الايجاب يوجب ضرورية ثبوت
الكمالات وامتناع النقائص له بخلاف صدور سائر الممكنات فكان
الكمال في امر الصفات الايجاب وفي غيرها الاختيار فالتحقيق ما قاله اهل الحق
والفلاسفة تمسكوا في نفي الصفات بانها لو كانت موجودة بوجودات
زائدة فاما ان يجب وجوداتها بذواتها وذلك ظاهر الاستحالة او
لا يجب بذواتها فيحتاج الى علة غير ذواتها ولا يمكن ان يكون ذات
الواجب لانه واحد حقيقي لا يصدر عنه الا الواحد فتعين ان يكون علتها

[illegible] دليل البطلان

شيئا غيره فيلزم احتياج الواجب في كمالاتها الى الغير وهو محال وقد عرفت
ما في قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر الا الواحد وفي المبدأ واحد من كل الوجوه لا كثرة
فيه اصلا لا بحسب الذات ولا بحسب الاعتبار فتعرف الجواب من هذا
من غير احتياج الواجب في وجوده الى الغير واما احتياجه في صفاته الكمالية
الى شيء من معلولاته فلا نسلم استحالته وليس له من دليل فليس بشيء
لان ما عداه حادث فيلزم حدوث الكمالات وثبوت النقص قبل ثبوتها
وايضا العلم والقدرة والحيوة والارادة كل منها له مدخل في صدور كل معلول
فلا يوجد معلول يمكن عليته لها وايضا مبدائيته سبحانه لجميع الموجودات
المنتظمة باكمل النظام المتضمنة لبدائع الفطرة وغرائب الصنعة تدل بالضرورة
على انه متصف بكل الكمالات اتصافا ذاتيا بحيث يحيل العقل عدم الاتصاف
بها فيرتفع احتمال الاحتياج فيها الى الغير ومن ادلتهم على نفي الصفات انها
لو كانت زايدة لكانت مغايرة للذات فيلزم استكمال الذات بالغير
والجواب ان النقص المستحيل في حقه سبحانه انما هو استكماله بالغير المباين
لا بالصفة القائمة بذاته واما تمسكات المعتزلة في هذا الباب فمنها
ما ذكرناه من تشنيعهم على الاشاعرة باثبات القدماء الشركاء للواجب
في اخص اوصافه وقد عرفت جوابه ويمكن ان يجاب ايضا بان الوصف
الخاص للواجب انما هو القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير والصفات
ليست قديمة بهذا المعنى بل بمعنى المسبوقية بالعدم وهو القدم الزماني والنصارى
اثبتوا الكل من الاقانيم الوجهية على الاستقلال حيث جوزوا فيما بينها الانفكاك
والانتقال وشهد عليه قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ومنها ان معنى الحلول التبعية في التحيز ولا
تحيز للواجب حتى يتبع الصفات له فيه والجواب ان معنى الحلول الاختصاص
الناعت للمنعوت وتبعية الصفات للذات ليست الا في هذا المعنى
ومنها ان الصفات لو كانت لكانت باقية فيلزم قيام العرض بالعرض
اذ البقاء عرض والجواب انه ان اردتم بالعرض الموجود القائم بغيره فلا نم وجود
البقاء وان اردتم المعنى القائم بغيره مطلقا فلا نم استحالة قيامه بالعرض
الا يرى ان كل عرض متصف بالبقاء في زمان معين فكيف يقال باستحالته

الى الاعاده وما قيل من ان الماهيات
مجعوله ليس الا اصطلاح صح

زايده ط

وقيل قيام العرض بالعرض محال في التحيز بسبب ان القيام تبعيته في التحيز وما
لا يستقل بالتحيز لا يتبعه غيره في التحيز واما في غير المتحيز فيجوز قيام المعنى بالمعنى لان
القيام فيه ليس بالمعنى المذكور فلا سبب للاستحالة ... والحق ان
حقيقة القيام في المتحيز وغيره واحد وثبوته في غير المتحيز دليل على ان ليس حقيقته
التبعية في التحيز فلا يثبت استحالة قيام العرض بالعرض المبني على كون حقيقته
التبعية في التحيز ثم انهم بعد ما استدلوا على نفي الصفات بالدلايل العامة استدلوا
على نفي بعضها بالدلايل المختصة به مثل ان يقال قدرة الخالق ان كانت مماثلة
لقدرة المخلوقات لا تصلح لخلق الاجسام بحكم المماثلة وان كانت مخالفة فكذا
لان المخالفة بينها وبين قدرة العباد ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض و
لما لم يكن بين القدر المتخالفة بتلك المخالفة تفاوت بالصلوح لخلق الاجسام
وعدمه لا يكون بين القدر المتخالفة ايضا بحكم مساواة المتخالفتين وايضا
قدر العباد مشتركة في عدم الصلوح لخلق الاجسام فعلتها ايضا لا بد ان يكون
مشتركا ولا صالح لان يكون علة لهذا غير كونها قدرة وهذا المعنى متحقق ايضا
في قدرة الله تعالى فيكون معلوله ايضا متحققا فيلزم عدم صلوح قدرة الله لخلق
الاجسام والجواب عن الاول منع كون مخالفة قدرة الله لقدر العباد مساويا
لما يخالف قدر العباد بعضها مع بعض فكما ان نسبة التفاوت بين
ذات الله وذوات العباد ليست على نسبة تفاوت الذوات الممكنة
بعضها مع بعض فكذلك بالنسبة بين صفة الله وصفة الممكنات وعن
الثاني ان العلة لعدم الصلوح في قدر الممكنات عدم علة الصلوح و
علة الصلوح هو خصوصية قدرة الله تعالى وهي مخالفة بالماهية لقدر العباد
وعلة للصلوح لخلق الاجسام دونها واستدلوا على نفي العلم بانه لو كان عالما بالعلم
لو كانت مثل عالميتنا اي يتعلق صفة زايدة هي العلم بالمعلوم كان علمه
مماثلا لعلمنا فيلزم اما حدوث علمه او قدم علمنا بحكم المماثلة والجواب
ان مشاركة علمه لعلمنا في كونه بطريق التعلق بصفة زايدة لا يوجب
المماثلة في الماهية لان الاشتراك في العرض العام لا يوجب المماثلة
في الماهية كاشتراك انواع الحيوان في مفهوم الماشي فلا يلزم المشاركة
في القدم او الحدوث ولو سلم المماثلة لكن لا يلزم منه المماثلة الاشتراك

فى جميع الاوصاف حتى يلزم المساواة فى القدم والحدوث واستدلوا ايضا
بان الواجب لو اتصف بصفة العلم لكان عليما فيلزم ان يكون فوقه عليم بحكم
قوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم والجواب ان الاشكال باق وان لم يكن
العلم صفة زايدة لان اطلاق العليم على الله منصوص فى مواضع شتى فيندرج
فى كلمة وفوق كل ذى علم عليم وحله تخصيص الاية بما دون الواجب
بمعارضة الدليل العقلى والنقلى على انه سبحانه اعلى علما من كل شئ
وايضا لو كان له علم للزم ان لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو جاز تعلق
علم واحد بمعلومات متعددة لجاز ان يقوم علم الواحد مقام علوم المختلفة
فجاز ان يقوم اوصاف المختلفة من القدرة والارادة والحيوة فجاز ان يغنى صفة
الواحدة عن صفاتها البواقية فيلزم نفى الصفات واذا ثبت تعلق علم
واحد بمعلوم واحد لزم ان يقوم بذاته تعالى علوم غير متناهية بعدد المعلومات
الغير المتناهية من الموجودات والمعدومات وهو مما لم يقل به احد مع
ان البرهان يدل على تناهى كل عدد دخل تحت الوجود والجواب ان العلم
صفة واحدة قائمة بذاته تعالى والتعدد ليس الا فى التعلق قوله يقوم علم
الواحد مقام علوم المختلفة قلنا الامر كذلك اى علمنا ايضا صفة واحدة
كثيرة التعلقات بعدد المعلومات فلا يلزم منه جواز قيام علمه مقام الاوصاف
المختلفة كما لم يلزم جواز قيام علمنا مقامها لان اثر صفة العلم واحدة وان
كثرت تعلقاته وهو انكشاف ما تعلق به عند موصوفه وكل صفة من
هذه الصفات واحد ليس يتعدد فى كل موصوف سواء كان الموصوف
به واجبا او ممكنا وانما التعدد بحسب تعدد المتعلقات واثر كل منها يختص
بما هو اثره لا يترتب على غيره فلا يجوز قيام واحد منها مقام غيره هذه
دلايل نفاة الصفات واما دلايل الاثبات منها الاستدلال
بقياس الغايب على الشاهد فان العلم فيما شاهدناه صفة
زايدة قائمة بالعالم والعالم من قام به العلم والشاهد والغايب وان
كان بينهما اختلافات كثيرة بحسب الماهية والصفات كالوجوب
والامكان والقدم والحدوث وغيرها لكن هذه الاختلافات اجنبية بالنسبة
الى العلم لا تعقل لها دخل فى العالمية بل الواجب والممكن فيما يرجع الى الاتصاف

صافا

قائمة بها

بالعا

بالعالمية لا فارق بينهما اذ لا دخل للوجوب والامكان والقدم والحدوث
وغيرها فى الاتصاف بالعالمية وعدم الاتصاف به ولا يعقل لهذا الاتصاف
علة غير قيام الصفة التى هى العلم فيحكم على كل من اتصف بالعالمية بقيام
صفة العلم به ومنها ان الواجب تعالى لا شك انه عالم ومتصف بالعالمية
اذ لولا ذلك لكان جاهلا تعالى عن ذلك والاتصاف بالعالمية
اما ان يكون بقيام صفة العلم وهو المطلوب واما ان يكون بالذات
على ما قاله الخصم وليس احتمال ثالث لكن الاحتمال الثانى يستلزم
محذورات فتعين الاول فالمحذورات احدها لزوم عدم افادة الحكم
بالعالم على الله تعالى فايدة لقولنا هذه الذات وثانيها لزوم عدم التمايز
بين الصفات بان يكون العلم بعينه قدرة والقدرة بعينها ارادة وهى
بعينها حيوة من غير تمايز بينها اصلا اذ كلها عبارة عن ذات واحدة
وثالثها عدم توقف الحكم بكل من هذه الصفات على الواجب على برهان
كما لا يتوقف ثبوت شئ لنفسه مع ان التوقف مشاهد ظاهر ورابعها
لزوم كون العلم عالما قادرا واجبا صانعا للعالم معبودا للخلق وكذا القدرة
والارادة ويلزم منه تعدد الواجب وكون الواجب قائما بغيره وعدم
استقلاله فى القيام وفى الوجود مع ان بطلانه لا يحتاج الى بيان
وانت تعلم ان علية شئ لبعض من افراد نوع واحد لا يمنع علية شئ آخر
لبعض آخر من افراد ذلك النوع كالحرارة مثلا فان علية النار لبعض من
افراد الحرارة لا يقتضى عليته للبعض الآخر بل يكون العلة للبعض الآخر
شيئا آخر كالشمس والحركة فلا يتم البيان فى الدليل الاول بكون علة
العالمية قيام صفة العلم فى المشاهد واعلم انه لا شك ولا نزاع
فى ان المفهوم من العلم غير المفهوم من القدرة والمفهوم من القدرة غير المفهوم
من الارادة وكذا الحال فى البواقى ولا شك ايضا فى اتصاف البارى
تعالى بالعالمية والقادرية والمريدية وغيرها وانما الشك والنزاع فى
ان هذه المفهومات المتمايزة عند العقل صفات موجودة بوجودات
زايدة على ذات الواجب مبادى للآثار المنسوبة اليها ام هى مفهومات
اضافية اعتبارية لا وجود لها الا عند العقل وليست مبادى لتلك

الآثار

بل المبدا لها الا الذات الواحدة وان اختلف الجهات وبهذه المفهومات
عارضة للذات كل منها باعتبار مبدائية الذات لنوع مخصوص من تلك
الاثار فلا يلزم من المحذورات المذكورة شيء اصلا لان بهذه المفهومات
على هذا التقدير مغايرة للذات ومتمايزة بعضها عن بعض غايتها انها امور
نسبية بين الذات وبين معلوماتها ومقدوراتها وغيرها لا صفات وجودية
ثابتة في انفسها للذات فلا يلزم عدم الافادة ولا كون كل منها عين الاخر
ولا عدم توقف الحكم بكل منها على البرهان ولا كون كل منها متصفا بصفات
الالوهية فلا يتم البيان في الدليل الثاني ايضا فما تم دليل على اثبات
الصفات على الوجه المذكور كما لم يتم دليل النفاة فالمعلوم لنا قطعا ليس
الا كون الذات الواجبة مصدرا للاثار التي تنسب الى العلم والقدرة وغيرها
بمعنى ان ينكشف عنده جميع الاشياء ويقوى على خلق جميع الممكنات و
هكذا سائر الاثار سواء كانت مصدريته لتلك الاثار بالذات او
بواسطة اتصافه بالصفات ولا سبيل لنا الى تعيين احد الاحتمالين
جزما ولا يهمنا التعيين حتما ويكفينا اعتقاد انه عالم ومتصف بالعالمية
ويحتمل ان يكون العلم صفة موجودة ومبدءا للاثار العلمية وان يكون مبدؤها
الذات ومعنى ~~نسبة~~ عارضة للذات في العقل باعتبار مبدائيته لتلك
الاثار بهذا نقول في كل في الصفات نفيا واثباتا ثم نتكلم على كل من الصفات
السبعة التي هي امهات الاوصاف فرادى فرادى فصل في الحيوة وجه
الباري كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر عند الحكماء وبعض المعتزلة و
صفة توجب صحة العلم والقدرة عند الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة
فالدليل على الحيوة فيه سبحانه كونه عالما قادرا اذ لو كان صحة العلم والقدرة
بلا موجب مخصص لكان ترجيحا بلا مرجح فالواجب متصف بصفة توجب
تلك الصحة وهي الحيوة ويرد عليه ان تلك الصفة المخصصة ان كانت وجو دها
بلا مخصص يلزم الترجيح بلا مرجح وان كانت بمخصص فان كان صفة اخرى
ينتقل الكلام الى تلك الصفة فاما ان يتسلسل او ينتهي الى صفة يكون
مخصصها الذات فاذا جاز التخصيص من الذات للصفة فليجز تخصيص
الذات ابتداء لصحة العلم والقدرة بلا لزوم احتياج الى كثرة الصفات

والحاصل

والحاصل ان ثبوت الصفة غير صحة العلم والقدرة غير معلوم وكون الصفة المذكورة
صفة موجودة بوجود زايد على وجود الذات غير ثابت فصل في القدرة القدرة
لله سبحانه تمكنه من الفعل والترك حتى يكون نسبتهما الى الذات على السوية
ثم يرجح الارادة تعلقه باحد الطرفين فيقع ما تعلق به المشية بوجوده بترجيح
المشية بعد ما كان كل من الطرفين جايزا بالنسبة الى الذات بهذا ما اتفق
عليه المليون وخالفت الفلاسفة بعد ما وافقوا في انه تعالى فاعل
بالمشية بان قالوا المشية لازمة و بالحقيقة ما عبروا عنه بالمشية هو علم الازلي
المتعلق بالنظام الاكمل من حيث تضمنه المصالح التامة والمنافع العامة
الذي يسمونه العناية الازلية وقالوا ان المشية لازمة لذات المبدا ووجود
العالم لازم للمشية فيكون لازما له تعالى وهو بالحقيقة من كمالاته فيمتنع انفكاكه
عنه والا يلزم النقص واعلم ان صدور اثر عن مؤثر على ثلثة اوجه لا رابع
لها احدها ان يصدر من غير شعور وقصد للمؤثر بل اقتضاء واستلزام
من طبع المؤثر كما يصدر من النار الاحراق ومن الشمس الاشراق وما جاز
احد هذا الوجه في حقه تعالى والثاني ان يصدر عن شعور وقصد من المؤثر
لكن يلزم الشعور والقصد للمصدر ويلزم الصادر ايضا له من حيث شعوره
بحيث يمتنع تخلف الاثر عن المؤثر وانفكاك الصادر عن المصدر والى
هذا الوجه ذهبت الفلاسفة في صدور العالم عن الواجب وثالثها
ان يكون المصدر عالما بانواع المصدورات لكن لا يستلزمها لا
من حيث ذاته ولا من حيث علمه بها بل يكون متمكنا من الفعل والترك
بالنسبة الى كل من الاثار بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك من غير
لزوم المشية لذاته تعالى وامكان الفعل والترك بالنسبة الى الذات
وعلمه وهذا الوجه هو الحق الواقع في كون الواجب فاعلا للعالم ولهذا
ذهب اليه اهل الحق واحتجت الفلاسفة بان ذاته تعالى لو لم يوجب
المعلول بل كان الاثر جايز الوجود والعدم بالنسبة لافتقر الاثر في
الوجود الى مرجح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح وذلك المرجح ايضا يحتاج
الى مرجح آخر لصدوره على المفروض عن فاعل غير موجب بتوقف نسبته
الى وجود المرجح وعدمه وذلك الى اخر فاما ان يذهب الى غير النهاية فيلزم

التسلسل او ينتهي الى مرجح لا مرجح له فيلزم الترجيح من غير مرجح فالزم احد المحالين
الا من كون الفاعل مختارا فهو موجب فان قيل الارادة مرجحة وهي لا يحتاج
الى مرجح اخر لانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين من غير احتياج
الى مرجح اخر يقولون الارادة ان اختصت باحد الطرفين بحيث يتعين تعلقها
به من غير ان يمكن تعلقها بالطرف الآخر فذلك هو الايجاب المطلوب و
الا بل كان نسبة الارادة الى كل من الطرفين على السوية وجاز تعلقها بكل
منهما فلا جرم يحتاج تعلقها باحد الطرفين بعينه الى مرجح يرجح تعلقها به بعد
ان كان متساويا مع تعلقها بالطرف الاخر والا يلزم قطعا الترجيح بلا مرجح
مع ان بديهة العقل قاضية باستحالته مطلقا فاخراج مادة تعلق الارادة
عن هذه الكلية مكابرة محضة ومخالفة لبديهة العقل وما قيل من ان الشخص
الجائع اذا وجد رغيفا مستويا جوانبه في الجودة والرداءة والقرب من الجائع
يتناول باكل من جانب مخصوص من غير مرجح يرجح جانبا دون جانب
فممنوع لان امكان الاستواء بين جوانب الرغيف من كل الوجوه غير
مسلم بل لا بد من رجحان مختص ببعض الجوانب اما بحسب الجودة في الحقيقة
او في نظر الجائع واما بحسب امر اخر اما من جهة الجائع او من جهة الرغيف وما دام
الاحتمال باقيا وامكان الاستواء من كل الوجوه غير متيقن لا يعارض المقدمة
البديهية بذلك المثال المفروض الغير المعلوم امكانه ورد بهذا الاحتياج يمنع
بديهية المقدمة مطلقا ودعوى بديهية عدم احتياج الارادة في الترجيح بين
متساويين الى مرجح وبالنقض على تلك المقدمة بتعين نقطتين معينتين
لان يكونا قطبين للفلك دون سائر النقط وتعين دائرة معينة لان
يكون منطقة وخط معين لان يكون محورا دون سائر الدوائر والخطوط
مع تشابه اجزاء الفلك كلها وايجاب المبداء بالذات على اصلهم وكذا
تعين حركة مخصوصة الى جهة مخصوصة وبمرتبة مخصوصة من السرعة
والبطوء لكل فلك وكذا بتعين موضع معين من كل فلك لكل كوكب
او لكل تدوير ولا يكون اوجا وحضيضا مع تشابه الاجزاء وايجاب
الفاعل واجابوا عن النقوض بان المعين للقطبين والمنطقة والمحور انما
هو الحركة المخصوصة والمخصص للحركة المخصوصة اما عدم قبول مادة الفلك

٦.

غيرها من الحركات او تضمنها الغاية بان فلانا دون سائرها او استلزامها
التشبه بالمبدا المفارق الذي يعشقه ذلك الفلك ويقصد بالحركة التشبه
وبان اختصاص الكواكب والاوجات والتداوير بالمواضع المعينة ما
حصلت بعد وجود الافلاك حتى يطلب له المرجح بل انما وجدت الافلاك
ازلا على هذا الوضع المخصوص فلا يلزم له المرجح هذا كلامهم وانت خبير بان
سبب الاحتياج الى المرجح الامكان لا الحدوث فلا يدفع وجود الافلاك
ازلا معا وعلى هذا الوضع المخصوص مع تداويرها وكواكبها النقض المذكور
بالكواكب والتداوير والاوجات وكون الحركة المخصوصة مختصا باحد
الامور الثلثة المذكورة دون غيرها من الحركات المحتملة مع تشابه اجزاء المتحرك
وتشابه الحركات سيما من الحركات وما ليس بينها وبين الحركة الواقعة بعد
من الطرفين الا مقدار عشر عشر عشر حبة حبة حنطة حتى يكون هذه الحركة بحيث
يقبلها مادة الفلك ويتضمن الغاية بان فلانا ويحصل التشبه بالمبداء
المعشوق بها دون غيرها من الحركات المتشابهة خصوصا الحركات المتقاربة
على الوجه الذي ذكرنا امر خارج عن طور العقل ومتمسك بذيل المكابرة والتحكم
من فرط حيرة وضلالة وكذا ما ينبني عليه من كون الحركة المخصوصة معينة للقطبين
والمنطقة والمحور واجيب ايضا بجواز تسلسل تعلقات الارادة بحيث
يرجح كل تعلق سابق تعلقا لاحقا يتعلق التعلق السابق بالتعلق
اللاحق ولا محذور في مثل هذا التسلسل لكونه تسلسلا في الامور الاعتبارية
وان كان في جانب العلل فان قيل الوجدان يكذب هذا القول فانا
لا نجد من انفسنا حين ما قصدنا فعلا الا ارادة واحدة قلنا قياس الغائب
على الشاهد لا يفيد يقينا مع ان وجود الفرق بين فعلنا وفعل الله تعالى
ظاهر فان فعلنا ليس فعلا في الحقيقة بل كسب محض والفاعل الحقيقي ليس
الا الله تعالى على ما بين في موضعه والحق عندي ان القدرة
والعلم شاملان لجميع الممكنات من غير اختصاصها ببعض دون بعض
ثم الارادة تخصص بعضها لتعلق القدرة دون البعض ثم بعض صفات اللطف
كالحكمة والكرم يعين لتعلق الارادة من بين الممكنات ما في وجوده مصلحة
تامة ومنفعة عامة ولهذا ما وقع الا النظام الاكمل الاصلح الاحسن وان كان

غيره من الاوضاع ممكن ايضا بالنسبة الى القدرة فان قلت ما عدده من
الاوصاف الالهية من القدرة والارادة وساير الصفات كلها ازلية
فيلزم ان يترجح ويتخصص بهذا النظام بل كل جزء منه فى الازل فيلزم قدم
العالم بجميع اجزائه مع ان اجزاء العالم كلها حادث بعضها بالعيان و
بعضها بالبيان اقول نعم رجحت الصفات المذكورة فى الازل وجود هذا
العالم فيما لا يزال لاقتضاء الحكمة حدوث العالم وتخصص وجود كل
موجود لوقته وجوده دون غيرها من الاوقات وذلك الاقتضاء لمصالح
لا يبلغه علمنا ولا يحيط به الا الله تعالى فان قلت تشابه الاوقات مع
قطع النظر عن الحوادث الواقعة فيها معلوم قطعا واختصاص بعض الاشياء
ببعض الاوقات غير معقول قلت احاطة العقول الجزئية المكدرة بكدورات
المادة وظلمات الهيولى والصورة بالحكم الكلية المندرجة فى افعال البارى
اشد منها فى المخالفة للعقول لكن يمكن ان يوجد لبعض احتمالات يدفع
ذلك الوهم وان لم يكن لنا علم يقينى بحكم قطعا بان الواقع ليس الا هذا
فنقول بعضها يجل عظمة الله تعالى يجوز ان يكون الحكمة الداعية لحدوث
العالم اقتضاء جلال الذات وعظمته تفرده بالقدم وان يوجد العالم مع
كنه القدم فلهذه الحكمة اوجد الفلك الاعلى اولا فيما لا يزال لقربه ومناسبته
للمبدا فى العظم والاحاطة بالنسبة الى ساير الاجسام ثم الاقتضاء
الحكمة طريق الترتيب دون الانشاء دفعة واحدة اوجد كلا من
الافلاك على الترتيب وقدم ما يناسب الفلك الاعلى لتلك المناسبة
الداعية الى ايجاده بعده ثم وثم الى ان يتكمل عالم الاجسام علوا وسفلا
فان قلت سلمنا عدم ازلية العالم للحكمة المذكورة لكن اجزاء الزمان لا
يزال متكثرة متشابهة فما الحكمة فى تخصيص وجود العالم ببعضها دون بعض
قلنا الزمان واجزاؤه غير موجود وعلى تقدير وجوده فوجوده متاخر عن وجود
الفلك الاعلى لانه مقدار حركته فقبل وجود الفلك الاعلى لا زمان ولا
اجزاء له فمن اين يلزم الحركة المخصصة اذا لم يكن مخصص ومتخصص فان قلت
بعد ما خصصت الصفات المذكورة بتعلق الارادة بما تعلق به هل يجب
وجود ذلك الذى تعلقت به الارادة اولا يجب والثانى باطل فان الشئ

مالم

اى لكون العالم حادثا وانما الحصص ح

لع

سنة

٦٨

مالم يجب لم يوجد كما بينا وايضا يلزم عجز الواجب والاول قول بالايجاب
الذى فررتم من القول به الى القول بالاختيار قلنا ذلك الوجوب اى الوجوب
اللازم من تعلق الارادة بسبب تخصيص بعض صفاته تحقق الاختيار
ولا ينافيه والشرع ما ورد الا باثبات الارادة والاختيار له سبحانه بمعنى
انه يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى ذاته وقدرته لا انه يكون كذلك بعد
تعلق الارادة فان العرف واللغة متطابقان فى اطلاق المريد والثانى
على الانسان الفاعل بالاختيار مع انه مجبور فى الحقيقة لتعيين الدواعى
الخارجية تعلق ارادته على فعله والدواعى كلها بفعل الله من غير اختيار منه
وكذا ساير اوصافه من العلم والقدرة والارادة كلها بفعل الله فلما تطابق
العرف واللغة فى اطلاق المريد عليه فكيف يعقل اثر الايجاب فى الواجب
تعالى مع ان العالم جايز الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته والى علمه
وقدرته ثم يترجح وجوده بتعلق ارادته المسبب بداعى حكمته من غير تاثير
ودخل من اخر واحتج ايضا على الايجاب ونفى الاختيار بان المختار لا يريد
ما يريد الا لباعث لا بد ان يكون حصوله اولا بالنسبة الى الفاعل المختار
من عدم حصوله اذ لولا ذلك لا يعقل الباعث فاذا كان حصوله اولى
من لا حصوله بالنسبة الى الفاعل يلزم استكماله بالغير وهو محال
فى حق الواجب واجيب بانه يكفى مجرد تعلق الارادة مرجحا للفعل من
غير لزوم باعث آخر وعلى تقدير لزوم الباعث فلا يلزم ان يكون حصوله
اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله بل يكفى باعثا الاولية بالنسبة
الى الغير وذلك الجود المطلق والكرم التام اقول ويمكن ان يمنع استحالة
استكمال الواجب بالغير مطلقا وانما يستحيل ذلك فى الكمالات
الزايدة التى لا يخل الخلو عنها بالغنى المطلق فلا نم استحالته الا يرى
انه تعالى يمتدح بالخالقية والرازقية فهما كمالان مع انهما لا يتحققان الا
بالنسبة الى الغير اى المخلوق والمرزوق واحتج ايضا بان تعلق القدرة
والارادة ان كان فى الازل لزم ازلية العالم وان كان حادثا لزم
ان يتعلق له ارادة ايضا وكذا الكلام فى ذلك التعلق فيلزم تسلسل
التعلقات وقد يعرف جوابه مما سبق فى الجواب عن الاحتجاج

الكمالات الزايدة التى
لا يخل الخلو عنها صح
النقص واما فى

الاول فتفكر وايضا لو كان الفاعل قادرا على الوجود لكان قادرا على العدم
لكن العدم الازلى لا يصلح متعلقا للقدرة والجواب ان معنى القدرة على
العدم هو صرف القدرة عن الوجود وبهذا المعنى يصلح العدم الازلى ان
يكون مقدورا مع ان القدرة على العدم الطارى يكفى فى تحققها وايضا
الاثر ان كان ممتنعا فى الازل لزم الانقلاب بامكانه فيما لا يزال وان
كان ممكنا لزم جواز كون الازلى اثر القادر والجواب منع الملازمة الاولى
فانه يجوز ان يمتنع وجوده فى الازل لكن يمكن فى الازل وجوده فيما لا يزال
ومنع الملازمة الثانية ايضا فانه لا يلزم من كون الازل طرفا للامكان
امكان الوجود فى الازل اى كون الازل طرفا للوجود حتى يلزم كون
الازلى اثر القادر مع انه يمكن منع استحالة كون الازلى اثر القادر
وان كان المتكلمون يمنعونه واما المثبتون للقدرة فقد احتجوا بان بعض
الاثار الصادرة عن الصانع القديم حادث فلو كان صدوره بطريق
الايجاب لا بالقدرة والاختيار لزم تخلف المعلول عن العلة التامة
وهذا الدليل مبنى على استناد الحوادث الى الصانع القديم بلا واسطة
المعلول المختار وبلا واسطة الشرائط والمعدات المترتبة المتعاقبة
المتسلسلة من الازل الى ان حدوث الحوادث كالحركة الفلكية
لكن لا قاطع عقلى يدل عليه وايضا لا بد لاختصاص كل جسم بالشكل
المخصوص واللون المخصوص من مخصص والجسمية ولوازمها لاشتراكها
بين الاجسام لا يصلح ان يكون مخصصا بل المخصص لا بد ان يكون مختصا
فلا بد من مخصص ايضا وكذا الكلام فى ذلك المخصص ولا يجوز ان يتسلسل
فلا بد ان ينتهى الى فاعل مختار لان الموجب نسبته الى الكل سواء فلا
يصلح لان يكون مخصصا اصلا ويرد عليه انه يجوز ان يكون المبدا موجبا
بالذات والمعلول مختار ويستند الحوادث اليه او يستند الى الموجب
بواسطة المعدات المتعاقبة الغير المتناهية كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان
الواجب موجبا لكان ارتفاع العالم موجبا لارتفاعه لان ارتفاع
المعلول يستلزم ارتفاع العلة لكن ارتفاع العالم ممكن وارتفاع الواجب
ممتنع فكيف يتصور استلزام الممكن الممتنع وهذا الدليل منقوض بالقدرة

نفسها

نفسها وساير الصفات الثبوتية ايضا فان الواجب موجب لها
قطعا مع ان هذا الدليل يجرى فيه ويدل على نفيه والحل فى المقدمة القائلة
بان استلزام الممكن الممتنع محال فان امكان الممكن ليس الا بالنظر الى
ذاته مع قطع النظر الى ذاته مع قطع النظر عن علته واما بالنظر الى عدم
علته الممتنع فهو ممتنع فلا يكون استلزامه الممتنع وهو ارتفاع علته الا
من حيث انه ممتنع وايضا اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها
لا بد ان يكون سببا من قادر مختار والا يلزم الترجيح بلا مرجح فانه لا يعقل
مرجح فى الافلاك المتشابهة الاجزاء اقول وما قيل من انه يجوز ان
يصدر عن الموجب مختار ويصدر امثال هذه الاثار عن المختار وهم
محض واحتمال لا تقبله فهم لاستلزامه شرفية المعلول عن علته
والممكن عن الواجب ومن تأمل من غرايب صنعة الله وبدايع فطرته
فى اجناس المخلوقات وانواع الحيوانات سيما الانسان
وما فيه من القوى الحيوانية والنباتية والنفسانية بل اذا تأمل ما فى ورقة
من دقايق الاشكال ودقايق المفاصل والاوصال قطع جزما
بان فاعله مريد مختار والا لا يمكن ان يتصور لكل واحد من تلك المتعينات
معين ومخصص ومن الحجج الدالة على قدرته سبحانه ان كل فرد من افراد
الانسان وساير الحيوان يوصف بالقدرة والاختيار فى فعله اللايق
بشانه ويعد عدم قدرته عليه عجزا وقصورا بالنسبة الى قدرته حتى
الكمال فى حق النملة قدرته على الدبيب وفى البقة قدرته على الطيران
وبالجملة لا يخفى على احد حتى بعض المجانين والصبيان ان القدرة والتاثير
على ما شاء كيف شاء اين شاء متى شاء صفة كمال انتفاؤها
عجز وقصور حتى ان ارذل الاشخاص لا يرضى ان يقع فى بيته امر خارج
عن ارادته او قيد بسد بهم ام يجيز فيهم ان يكون صانع العالم على
هذا النظام الاحسن والترتيب المستحسن غير قادر ولا مختار بل
يكون فى افعاله مضطرا على ايجاب واضطرار ثم يكفى فى هذا الباب
دليلا الادلة السمعية من الكتاب والسنة واجماع الائمة جميع
الانبياء والمتبين على القدرة والاختيار فان تصديق الانبياء والكتب

لا يتوقف الا على ان الله تعالى عالم قادر ولو على ما قاله الفلاسفة الا يرى انهم يقولون بالنبوة والكتاب ووجوب التصديق بهما ثم بعد تصديقهما يستدل بالادلة السمعية على ان قدرته تعالى على ما شرحناه لا على ما ذهب اليه الفلاسفة ثم ان قدرته غير متناهية اى لا ينتهى الى حد يمتنع تعلقه وتاثيره بعده فى ممكن آخر فان الانتهاء بهذا المعنى عجز وقصور لا يليق بجناب قدسه وشامل اى كل ما دخل فى الوجود ما دخل الا بتاثيره وما يمكن ان يوجد لا يمكن وجوده الا بقدرته والدليل عليه ما ذكرناه فى مسئلة القضاء والقدرة فلا نعيده وخالف المجوس وقال لا يقدر على الشرور والقبائح والنظام ينفى قدرته عن خلق الجهل والكذب والظلم وعباد ينفى القدرة عما تعلق علمه بعدم وقوعه لانه ممتنع ونفى عنه نفيها عما تعلق علمه بوجوده لوجوبه وانت خبير بان الامتناع والوجوب الثابتين باعتبار تعلق القدرة لا ينافيها بل يحققها وخالف ابو القاسم البلخى وقال لا يقدر على مثل مقدور العبد وكذا المعتزلة بنفيهم قدرة الله تعالى على افعال العباد وكذا الفلاسفة القائلون بان الصادر من المبداء الاول ليس الا العقل الاول وباقى اجزاء العالم مستندة الى الواسطة **فصل** فى علمه تعالى اعلم ان العلم صفة ذاتية ثبوتية متعلقة بكل شئ بحيث لا يشذ عنه شئ ممكنا او واجبا او ممتنعا موجودا او معدوما جوهرا او عرضا صورة او معنى كليا او جزئيا والدليل على شمول علمه انه فاعل لجميع الموجودات كما بين فى مسئلة القدرة وقادر على سائر الممكنات كما ذكر فى شمول قدرته وتخصص تاثير قدرته ارادته ليس الا كما بيا والارادة تابعة للعلم ومستلزمة اياه فان قلت سلمنا شمول علمه للموجودات لكن لا نسلم شموله للممتنعات وللممكنات التى ما دخلت تحت الوجود والدليل المذكور لا يدل على شمولها قلت الممكنات قبل الوجود والممتنعات كلها مغمورة فى ظلمة العدم ومستوية فى غيبتها بالفعل عن حضرة الوجود ونسبة الواجب الى جميعها من هذه الحيثية اى من حيثية غيبتها عن حضرة الوجود على السوية فيكون وقوع العلم ببعضها دليلا على شموله اذ لا فارق بين معدوم ومعدوم فيما يرجع الى قابلية تعلق العلم وعدمها وهذا هو المسلك الاول

من سالكى المتكلمين على هذا المطلب والثانى الاستدلال باتقان افعاله واحكامه وحسن ترتيب العالم وانتظامه وارتباط بعض اجزائه ببعض مع كثرتها جدا بحيث لو انتقض جزء واحد لاختل النظام فانه يدل على ان صانعه عالم محيط علمه بالجزئيات والكليات والعلويات والسفليات فان من تفردنا بكمال القدرة وتمام العلم بالنسبة الى سائر الافراد لا يستطيع ان يحيط علمه ببدائع الفطرة وعجائب الصنعة المودعة فى ذباب فكمال لا يقدر ان يخلقه فالقادر على خلقه يحيط بعلمه وهو الله تعالى واعترض على هذا المسلك بان انتظام العالم ليس من كل الوجوه بل منافعه مختلطة بالمضار ومصالحه مقرونة بالمفاسد لكل صحة سقم ولكل حيوة موت ولكل وجود عدم ولكل اعتدال اختلال ولكل نعمة زوال واكثر الصنائع صنعة كذلك فكيف يدل نظام العالم على ان صانعه عالم الا يرى ان كثيرا من العقلاء اسندوا بدائع خلقة الحيوان الى قوة حالة فى الابدان وهى المصورة مع ان الحيوان سيما الانسان اكثر اشتمالا لدقائق الصنعة ورقائق الفطرة فاين القطع فى هذا المسلك على علم الصانع قلنا حسن ترتيب العالم وكمال انتظامه مع عظمه وكثرة اجزائه وسعة ارجائه واشتماله على الاجناس والانواع والاشخاص وما فى كل واحد منها من البدائع والصنائع اظهر من ان يحجب عن غافل فضلا من ان يخفى على عاقل واما الخلل الواقع فى الخلال وتعاقب الاعتدال بالاختلال فانما يلزم من ضيق الهيولى الطبيعية وكثافة المادة الطينية مع ان ما يعده نقصا فانما هو نقص بالنسبة الى البعض واما بالنسبة الى الجميع فهو نعمة وكمال فان اعظم الافات على ما فهمه العامة هو الموت وفيها فوائد لا تحصى يشير الى قوله عليه السلام اللهم اجرنى فى مصيبتى هذه واخلف لى خيرا منها الحديث ثم ان الله تعالى يخلف كل خلل احسن بدل ويعطى المصاب فيه اجرا الجزيلا وهذا اجلى من الشمس فى ضحيها عند من اكتحل عين البصيرة بنور الانصاف وان خفى على بعض من سكرت ابصار عقولهم بسكرات الشهوات والاطمينان الى ظاهر من الحيوة ولئن سلم ان المصورة

بصور الصور لكن من صور المصورة وخلقها على وجه يكفي امثال تلك
الصنايع لابد ان يعلم الصور وكيفية التصوير حتى نهيئ من اسبابها
ما لابد منه على ما ينبغي فالمصور حقيقة هو مصور المصور وهو الذي يصوركم
في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ولا يستقيم النقض
بان الحيوانات العجم يفعل ما يفعله بالقصد والاختيار مع انه يصدر
من بعضها افعال متقنة وصنايع محكمة بحيث تعجز عن دركها عقول
البشر ويحار فيها افهام اولي النظر كالنحل في صنعة العسل والعنكبوت
في النسج بلا خلل مع انها ليست من ذوي العقول ولا من اهل العلم
المعقول لان نفي العلم عنهم بالكلية غير معقول بل انهم كما يقدرون
على صنايع جزئية فلهم علوم جزئية فكما ان صانع الجزء الواحد يعلمه
كذلك صانع الكل يعلم الكل مع ان الحيوان ليس بصانع شيء
حقيقة بل الصانع للكل ليس الا الله تعالى وما قيل من انه يجوز ان يوجب
المبدا معلولا وهو يوجد الكائنات بالقصد والاختيار فقد عرفت
جوابه واما كون كل واحد من هذه الصفات كمالا محضا ونقايضها نقايص بص
حتى يجب تنزيه الله الواجب الوجود عنها فدليل عام على كل واحد منها
وقيل الاستدلال على العلم بالادلة السمعية غير جايز اصلا فان تصديق
الرسول موقوف على علم ان الاله العالم ارسله فلو توقف العلم
عليه لزم الدور واقول يمكن ان يدعي الرسول ان لي ولكم الها عالما قادرا
ارسلني اليكم لادعوكم اليه ومصداق هذه الايات فاذا رأوا منه
الايات صدقوه في رسالته وفي قوله بان لي ولكم الها عالما فيعلمون
علم الله باخباره من غير دور ومحذور فاعتبر وللعقلا سبقة دلايل على علمه
تعالى منها انه تعالى مجرد قايم بذاته اما كونه مجردا فلثبوت انه ليس
بجسم ولا جسماني واما كونه قايما بذاته فلثبوت انه ليس بعرض
وكل مجرد قايم بذاته حاضرة لذاته غير غايبة عنها والحضور عند المجرد
القائم بذاته هو بعينه التعقل فهو متعقل لذاته ومعلوم انه مبدا
للكل ومن الثابت بالبرهان ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فثبت ان المبدا الاول عالم بذاته وبمعلولاته وهو المطلوب

واعترض

واعترض عليه بمنع لزوم كون المجرد القائم بذاته حاضر الذاته بناء على ان
الحضور نسبة والنسبة لا تحقق الا بين متغايرين واجيب بكفاية
التغاير الاعتباري واعترض ايضا بمنع كون حضور المجرد القائم بذاته
لذاته تعقلا بناء على جواز ان يكون العلم نسبة غير متحققة فيه دون
الحضور او يكون صفة ثابتة لذات الواجب وغير متعلقة لذاته
على تقدير ثبوتها واعترض ايضا بمنع استلزام العلم بالعلة العلم
بالمعلول ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها يستلزم العلم
بالمعلول اذ لا قاطع يدل عليه وبمنع لزوم العلم بذاته من حيث انها
مبدا للكل من حضور المجرد لذاته ان اريد ان العلم بالعلة من حيث
انها علة لمعلول يستلزم العلم بذلك المعلول واجيب بان كون
الذات مبدا للكل صفة ثابتة فيها للذات فحضور الذات للذات
يستلزم حضور صفة الثابتة فيها وهي كونه مبدا للكل فيعلم سبحانه
كونه مبدا للكل ومن المعلوم ان العلم بكونه مبدا للكل لا يكون
بلا علم بالكل لان العلم بالنسبة لا يكون بلا علم بالمنتسبين وايضا
اذا كانت العلة من حيث ذاتها بالخصوصية موجبة للمعلول المخصوص
كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول ورد الجواب الاول بان
حضور الذات للذات انما يستلزم حضور صفة ثابتة اي موجودة
في الذات واما الصفات النسبية والسلبية التي لا وجود لها
في موصوفها فلا يستلزم حضور الموصوف حضورها والمبدائية من
هذا القبيل فانه امر اعتباري لا وجود له في المبدا وجودا خارجيا و
لا ذهنيا قبل اعتبار المعتبر ولو استلزم العلم بالموصوف العلم
بجميع الاوصاف الثبوتية والنسبية والسلبية لكان معلوما
لنا عند تصورنا الشيء [illegible] المعاني الغير المتناهية التي يمكن ان يعتبر
في ذلك الشيء مثل كونه غير هذا الحجر الى ما لا يتناهى لكنه معلوم البطلان
ولئن سلمنا استلزام حضور كونه مبدا لكن العلم بكونه مبدا للكل
انما يستلزم العلم بالكل بوجه واحد كلي اجمالي ولا يستلزم العلم
بحقايق الاشياء ومطلوبهم ليس الا علم الباري بحقايق الاشياء

يكون ما تعلقت تلك الصفة معلوما لموصوفها دون ما لم تتعلق به و لا يكون تلك الصفة ثابتة صح

كونه مبدا
حضور الذات صح

ورد الجواب الثاني ايضا بان المعلوم لنا ليس الا كون العلة بحسب
الوجود الخارجي مستلزمة للمعلول بحسب الخارج واما استلزام صورتها
الذهنية صورته الذهني فلا ضرورة تشهد به ولا برهان يدل عليه كقول
لما ثبت عندهم ان وجود الواجب هو عين ماهيته لا ماهية له غير الوجود
ولا وجود له غير الماهية فاذا وجب معلولا يكون موجبا له بذاته وحقيقته
فيكون ذلك المعلول من لوازم ماهيته فاينما حضر الذات لا ينفك
عنه لازمه ولا شك ان الذات حاضرة لذاته وحقيقته فكذا لازمه
الا انه لا يجري هذا القول في غير المعلول الاول ولوازمه مع ان
المدعى علم الباري بكل ما هو معلول له بالذات او بالواسطة فتامل
ومن ادلتهم ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا
يمتنع على الواجب وكل ما لا يمتنع على الواجب فهو واجب الثبوت
للواجب فالعلم ثابت للواجب ثبوتا لازما اما ان العلم كمال مطلق
فلان العلم من حيث هو علم لا يوجب نقصا من وجه ما البتة مثل
التكثر والتركب والجسمية فان العلم الحضوري يكون بلا صورة وكثرة
ولا نعني بالكمال المطلق الا هذا المعنى واما ان الكمال المطلق للموجود
من حيث هو موجود لا يمتنع على الواجب فغني عن البيان فان الوا
جب موجود بحت والموجود لا يمتنع عن كماله اذ لا يلزم لذلك الكمال نقص
يمتنع الوجود الواجب عنه واما ان كل ما لا يمتنع على الواجب فهو يجب
له لان ما لا يمتنع عليه اما واجب او ممكن لا سبيل الى الثاني لاستلزامه
في ذات الواجب جهة الامكان الموجبة للتكثر فتعين ان يكون واجبا
فثبت ثبوت العلم لذاته تعالى واعترض عليه بمنع كون العلم كمالا مطلقا واحتمال
ايجابه نقصا ولو كان غير معلوم لنا فان ما ذكر لا يدل الا على عدم ايجابه نقصا
مخصوصا وارتفاع الخاص لا يدل على ارتفاع العام وايضا امكان ما لا
يمتنع عليه لا يستلزم الامكان والتكثر في اعتباراته وجهاته لا في حقيقته وذاته
والثابت استحالته هو الثاني لا الاول وهذان المسلكان يدلان على تقدير
تمامهما على شمول العلم للموجودات ولهم حجة اخرى يستدلون بها على علمه بغيره مطلقا
وهي ان الواجب لتجرده عن اللواحق المادية والعوارض الجسمية التي هي المانعة

جب

من التعقل

من التعقل يصح ان يكون معقولا فيصح ان يكون معقولا مع غيره لانه اذا عقل يصح
الحكم عليه بمفهوم اقل الامران يحكم عليه بالمفهومات العامة كالوجود والوحدة
والتعقل مع الغير مقارنة واجتماع مع ذلك الغير في العاقلة ولا شك
ان المقارنة في العاقل مسبوق بصحة المقارنة فيها وصحة المقارنة فيها
مسبوق بصحة المقارنة المطلقة فيثبت للواجب بحسب وجوده الخارجي
صحة المقارنة مع غيره ومقارنة الواجب في الخارج مع الغير لا يمكن الا بان
يعقل الواجب ذلك الغير لان طريق الاجتماع بين الشيئين الغير المتحيزين
منحصر في حلول احدهما في الآخر او حلولهما في ثالث وقيام الواجب في الخارج
بذاته دفع احتمال حلوله في الغير وحلولهما في ثالث فتعين طريق المقارنة
بين الواجب والغير في حلول الغير في الواجب فيصح كون الواجب عاقلا له
فاذا صح يكون واقعا لان التغير والتجدد من احكام المادة والواجب
لتجرده عن المادة ولواحقها يكون كل ما هو له بالقوة بالفعل فهو بالفعل
عاقل لغيره ويرد عليه ان انحصار المانع من التعقل في اللواحق المادية
ممنوع اذ لا دليل على هذا الانحصار غير التخمين ويجوز ان يكون للمعقولية
مانع آخر او شرط ولا يوجد ذلك الشرط في الواجب او يوجد ذلك المانع
الآخر فيه الا يرى انه لو صح هذا لكان حقيقة الواجب تعالى مدركة لكل
احد مع انهم متطابقون على تعذره او تعسره فان قلت عدم تعقله من جهة
العاقل لا من جهته قلت الواجب حينئذ هو مجهولية من اكثر المدركات
فعجز العاقلة عن اهون المدركات مع قدرتها على سايرها غير معقول
وايضا تعقل العاقلة مطلقا غير ممتنع فاذا امتنع تعقلها للواجب وتعسر
فانما هو لامر مخصوص بالواجب فاقل الامران يكون في خصوص الواجب
امر يقتضي تعذر معقوليته ولو سلمنا صحة معقوليته فلا نم صحة معقوليته مع غيره
لم لا يجوز ان يلزم تعقله هيبة او لذة يمتنع معها التفات العاقلة الى الغير
كما يحكى عن الصوفية ان تجليه سبحانه ينفي عن المشاهد شعوره لنفسه
فكيف لغيره سلمنا ذلك ايضا لكن لا نم ان صحة المقارنة في العاقل
يستلزم صحة المقارنة في الخارج لم لا يجوز ان يكون صحة المقارنة مشروطة بالوجود
العقلي او مانعا عنه الوجود الخارجي وما ذكره من الدليل عليه غير تام لانه ان

اريد

بالمقدمة القائلة بان صحة المقارنة مسبوقة بصحة المقارنة المطلقة فنهما مسبوقة
بصحة المقارنة المطلقة اى بصحة جميع انواعها فهو بين البطلان اذ لا يلزم
من امكان نوع معين من المطلوق امكان سائر انواعها وان لزم امكان
المطلوق من حيث هو وان اريد صحة المقارنة المطلقة من حيث هي فمسلم
لكن لا يلزم منه امكان جميع الانواع بل يكفى فى امكان المطلوق امكان نوع
واحد بل شخص واحد على ان للمانع مجالا للمنع فى الكلية القائلة بان
كل ما صح للواجب فهو بالفعل واجب فان بعض اوصاف البارى كالخلق
والرزق يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ثم ان حجتهم هذه يدل على كون
علم البارى بحصول الصور مع انهم لا يقولون به بل يقولون علم البارى حضورى
و وجودات الاشياء كلها حاضرة عنده و وجوداتها بعينها معلوم له فصل
ثم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان الله تعالى لا يعلم الجزئى المتشكل على وجه
جزئى سواء كان ذلك الجزئى من العلويات السرمدية الوجود كالافلاك والكواكب
على اصلهم او من السفليات المنتقلة من العدم الى الوجود ومن الوجود الى
العدم ولا المتغير من حيث انه متغير سواء كان مادة كالاجسام والاعراض
او مجردا كالنفوس الانسانية لان المتشكل لا بد فى ادراكه من آلة جسمانية
يرتسم فيها صورة التشكل ولا آلة جسمانية للواجب المجرد عن الجسمية ولو احتاج
والا لاحتاج فى استكمال ذاتها الى المادة وهو محال والمتغير لا بد فى ادراكه من تغير
مثل ان يعلم قبل وجود زيد انه معدوم وبعد وجوده انه موجود اذ دوام العلم بوجوده او
دوام العلم بعدمه فى الحالين جهل محال فى حقه تعالى وهذا التغير مستحيل فى حقه
لانه ليس تغيرا فى الاضافة المحضة لان العلم بهذا غير العلم بذاك فتغير المعلوم
يوجب تغيرا فى نفس العلوم والله متعال من ان يتغير ذاته او يتغير صفاته
فيعلم الجزئيات المتشكلة على وجه كلى اى بمفهومات منضمة بعضها مع بعض
بحيث يخصص الاخص منها الاعم الى ان ينتهى الى حد فى الاختصاص لا يوجد
لها فى الخارج شيء آخر يصدق عليه غير ذلك الجزئى المعلوم بتلك المفهومات
المجتمعة المنضامة وان لم يبلغ خصوصية تلك المفهومات الى حد يمنع نفس
تصورها عن وقوع الشركة فيها فانها مرتبة الجزئية التى منعوا علم البارى اياها
فكل جزئى وكل من احواله الجزئية معلوم له على هذا الوجه سبحانه بحيث لا يفوت

عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب
مبين هذا كيفية علمه بالجزئيات المتشكلة واما علمه بالجزئيات المتغيرة فهو
علم ثابت ازلا وابدا مستعلو لكل تغير على انه يكون كذا فى وقت كذا ويكون
بخلافه فى وقت كذا مثلا يعلم ان كلا من فلكى الشمس والقمر يتحرك على حركة
مخصوصة على وجه مخصوص من السرعة والبطؤ والجهة حتى يقطع كل منهما كذا
درجة كذا ساعة حتى يقع تقاطع على انصاف من منطقتى فلكيهما وقت
كذا فيقع المقابلة بين الشمس والقمر ويقع احدهما فى احدى نقطتى التقاطع
والاخرى فى الاخرى فيحول الارض بينهما وتنخسف القمر الى ان ينجلى وقت
كذا وهذا العلم ثابت له ازلا وابدا من غير تجدد وتغير وان تغير المعلوم و
قال علماء المعتزلة علمه فى الازل بان زيدا مثلا معدوم الى وقت كذا
وسيوجد فى وقت كذا باق الى الابد ثم اذا حضر وقت وجود زيد ووجد
لم يتجدد له علم اصلا بل كان علمه فى الازل بانه سيوجد فى وقت كذا باستمراره
من الازل الى وقت الوجود من غير طريان غفلة ونسيان هو عين علم
فى وقت وجوده بانه وجد الآن اذ التعدد والتجدد فى حقنا فى امثال هذا العدم
استمرار العلم وطريان الغفلة واما عند الاستمرار كما فى حقه تعالى فلا
احتاج الى علم جديد بل كان العلم بانه سيوجد هو عين العلم بانه وجد
نقل هذا الكلام فى المواقف والمقاصد فى معرض الجواب عن مشايخ
المعتزلة وبعض الاشاعرة لدليل الحكماء على انه لا يعلم المتغيرات من حيث
انها متغيرات واما نحن فلا نفهم من هذا القول الا الموافقة من المعتزلة
للحكماء فى نفى العلم بالمتغير من حيث انه متغير اذ لا شك ان هذا القول
لان علمه الازلى بان زيدا سيوجد فى وقت كذا كاف فى العلم بان
زيدا وجد فى وقت وجوده من غير حصول علم آخر عند وجود زيد فى وقت
وجوده وهو علم بالجزئى لكن لا على وجه جزئى وهو بعينه قول الفلاسفة
كما فصلناه فى مثال انخساف القمر فان قيل كلام المعتزلة يشير الى
كون علمه زمانيا كما يفهم من قولهم العلم بانه سيوجد من الاستقبال
وكلام الفلاسفة يصرح بتجرد علمه عن الزمان فكيف يؤول هذا الى ذاك
اقول الفلاسفة لا يقولون بانه لا يعلم ازمنة الحوادث بل يقولون يعلم

فى الازل ان الحادث الفلانى يوجد وقت كذا والعلم بان فلانا يوجد وقت كذا قبل مجئ الزمان وقبل وجود الحادث هو بعينه العلم بانه سيوجد وقت كذا وحقق بعض المحققين قول الفلاسفة فى نفيهم العلم بالمتغير على انه متغير عن الواجب بما توضيحه وتفصيله انه تعالى وصفاته غير داخلة تحت حكم الزمان ليس الا ما هو متغير تغيرا تدريجيا كالحركة او دفعيا كالكون والفساد او محلا للمتغير كالجسم فان ما لا يخلو عن المتغير فهو يدخل فى حكم الزمان لاستلزامه الزمان وعدم وجوده الا به فالله سبحانه ما وقع فى الزمان ولا فى طرفه ولا حل فيه ما وقع فى الزمان او طرفه لان ذاته وصفاته ازلية وخالية عن الحوادث والزمان حادث ولا شئ من اجزاء الزمان يكون طرفا له او لصفته فلا يوصف شئ من الزمان بالنسبة اليه بالمضى او الاستقبال او الحضور لان اتصاف اجزاء الزمان بالنسبة الى شئ ما بالاوصاف المذكورة لا يكون الا بان يكون جزء معين من الزمان طرفا لذلك الشئ فيكون ذلك الجزء بالنسبة اليه حاضرا والجزء السابق من ذلك ماضيا والجزء اللاحق مستقبلا فلما لم يكن شئ من ذات الواجب وصفاته زمانيا ما كان جزء من الزمان طرفا له فلم يوصف زمان اصلا بالنسبة اليه بالحضور والمضى والاستقبال وهذا كما ان الامكنة بالنسبة الى المكانيات يوصف كل منها بانها حيز لواحد من المكانيات وقريب او بعيد او متوسط بالنسبة الى غيرها ولا كذلك بالنسبة الى غير المكانيات كالمجردات اذ لا يوصف شئ من الامكنة بالنسبة اليها بالحيزية ولا بالقرب ولا بالبعد فعلمه سبحانه شامل لجميع الجزئيات بحيث لا يشذ منها شئ عن علمه لكن لما لم يكن بالنسبة اليه ماض ومستقبل وحاضر لم يكن علمه بشئ ما من حيث وقوعه فى الزمان الماضى او الحال او المستقبل ولا يلزم الجهل منه بهذا لانه انما يلزم الجهل ان لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه حالا او ماضيا او مستقبلا ولا يعلمه وليس الامر كذلك بل الامر انه لا يوجد شئ زمانى بالنسبة اليه لا انه يوجد زمانى ولا يتعلق به علمه ولعلهم من تقدير هذا المحقق استصوابه هذا القول منهم تماما فاقول سلمنا ان الواجب ليس بزمانى ولذلك لا يكون شئ بالنسبة اليه زمانيا واما كون الاشياء المتغيرة فى انفسها زمانية فلا يمكن انكاره فنقول تلك الاشياء من حيث

انها

انها زمانية وداخلة تحت حكم الزمان فى انفسها اما ان يتعلق بها من الحيثية المذكورة علم الله تعالى اولا يتعلق فان تعلق فيلزم التغير قطعا فى علمه وان لم يتعلق فالجهل لازم وقريب من هذا قول ابى الحسن البصرى رد الكلام المنقول عن المعتزلة وهو ان مفهوم سيوجد غير مفهوم انه وجد فالعلم باحد المفهومين يغاير العلم بالآخر وايضا شرط العلم بانه وقع الوقوع وشرط العلم بانه سيقع عدم الوقوع وتغاير الشرطين يستلزم تغاير المشروطين فضلا عن تنافيهما وايضا يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا وقع بالحادث حال حدوثه من غير شعور له قبل حدوثه وبالعكس كما اذا وقع العلم بالحادث قبل حدوثه من غير شعور به فى ان حدوثه وايضا اذا جلس العالم بان زيدا سيدخل البلد غدا فى بيت مظلم مستحضرا بهذا العلم فى نفسه من غير غفلة حتى يجئ الغد ويدخل زيد البلد لكن لم يشعر به لاجل الظلمة فان علمه السابق المتعلق بان زيدا سيدخل البلد غدا لا يوجب عند مجئ الغد العلم بان زيدا دخل البلد والافتراق بين الشيئين فى مادة ما ينافى تلازمهما فضلا عن اتحادهما وبهذا الرد كما يتجه على كلام المعتزلة يتوجه ايضا على قول الفلاسفة فان هذه الوجوه يدل على ان العلم الازلى المتعلق بان القمر ينخسف وقت كذا مغاير للعلم فى وقت الانخساف بانه انخسف فيلزم الجهل بانه انخسف على قولهم والحاصل ان ما عبروا عنه بالمتغير من حيث انه متغير او بالزمانى من حيث انه زمانى لا شك انه مفهوم من المفهومات وحقيقة من الحقايق وقد صرحوا بانه غير معلوم لله تعالى فلزم جهله به قطعا فتوجيه المحقق كلامهم بانه لا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه لا يقبله التوجيه اصلا كما حققناه فالحق ان الله تعالى يعلم الجزئيات من حيث انها جزئيات والمتغيرات من حيث انها متغيرات على الامران يلزم التغير والتجدد فى اضافاته بان يكون العلم نفس الاضافة او فى اضافة صفته على استحالته دليل واما ما قيل من ان العلم بهذا غير العلم بذاك فتغير المعلوم يوجب تغير العلوم فيلزم التغير فى صفته الحقيقية نفسها فانما يتم على تقدير كون العلم الصورة الحاصلة من المعلوم وهو غير مسلم واما على تقدير كونه نفس اضافة او صفة ذات اضافة فلا وكذا لا يتم على هذا قولهم بان ادراك المتشكل لا بد من ان يكون بالة جسمانية

يرتسم فيها صورة المتشكل فان هذا على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
واما على تقدير كونه اضافة او صفة ذات اضافة فلا احتاج الى الالة الجسمانى مع
انه يمكن منع احتياج الواجب الى الالات الجسمانية على تقدير كون العلم
صورة حاصلة ايضا فلا نم دليلهم على امتناع كون الله تعالى عالما با
لجزئيات المتشكلة مع ظهور بطلانه باستلزامه جهل البارى تعالى
للاشياء من بعض الوجوه وهو جهة كونه متشكلا واعترض على كون العلم
اضافة محضة او صفة ذات اضافة بان تحقق الاضافة سواء كانت
اضافة ذات او اضافة صفة موقوف على امتياز المضاف اليه
عما عداه والامتياز لا يتحقق الا بوجود المتميز واذ لا صور للاشياء قبل
الوجود الخارجى فلا امتياز لها ولا علم لانه اضافة لا يتحقق الا بعد الامتياز
فيلزم ان يكون علمه تعالى متاخرا عن وجودات الاشياء مع ان علمه
تعالى فعلى سبب للموجودات اقول ولعمرى هذا سؤال صعب
وارد على القول بان علم الله اضافة محضة او صفة ذات اضافة لا غير و
اقول يمكن ان يجاب بانه ليس يلازم من كون العلم فى مادة صورة
حاصلة من المعلوم اطراده فى جميع المواد لما انا اذا ادركنا الامور الوجدا
النفسانية كالجوع والعطش والعلم وغيرها قبل اتصافنا بها ادركناها
بصورها الحاصلة فيها فى اذهاننا ثم اذا اتصفنا بها لا نحتاج فى ادراكها
الى صور زائدة على ذواتها فيجوز ان يعلم الواجب الاشياء قبل وجودها
بصورها الحاصلة منها وذاك العلم هو العلم الفعلى ثم اذا وجد الاشياء
فى الخارج يكون ذواتها الموجودة الحاضرة عنده علم الله لها بلا احتياج
الى صور اخرى او يكون العلم اذ ذاك اضافة الموجودات ويكون هذا
العلم علما انفعاليا وعلى تقدير كون علمه بالجزئيات حضوريا يكون
ذوات الاشياء الموجودات عين علمه بها لكن لا من حيث هى
هى بل من حيث انها حاضرة عنده فيحتمل ان يكون مراد القائلين بان
العلم هو الاضافة هذا المعنى اى حضور الاشياء الموجودة بذواتها
عند الواجب مع ان الاشكال المورد على القائلين بالاضافة يرد
ايضا على القائلين بالصورة لان الصورة العقلية لا بد من ان تكون

منتزعة

منتزعة من الصورة الخارجية والا فمن اين يتعين هذه الصورة لهذا وتلك
لذاك فان الصورة العقلية على ما قالوا اظلال وامثلة للصور الخارجية
ومعلوم ان الظل لا يتعين ما لم يتعين الاصل فانتزاع الصورة العقلية
من الصورة الخارجية لا يمكن بدون تميزها ولا يمكن تميزها بدون وجودها فتوقف
انتزاع الصورة العقلية على وجود الصورة الخارجية قبله فيلزم ما اورده
على غيرهم عليهم ولا مخلص الا بقول الصوفية من ان الواجب وجود بحت
موجود بالذات قائم بالذات وما سواه فانما يوجد الا بعروضه له
فكل ما يمكن ان يعقل فى ذاته من النسب والاضافات فهو موجود
بعروضه له لكن وجود الاجمال يندرج فيه تفاصيل جميع الاشياء نوع
وجود فى ذاته ويكون ذلك الوجود ذات على حضور بالكه وعلما فعليا
شاملا لجميع الاشياء ويعبر عنه الصوفية بعالم الاعيان الثابتة
ثم يظهر الله ما شاء اظهاره من المعانى الثابتة فى عالم الاعيان
بتغليظ لطافته وتكدير نورانيته الثابت بتبين له بقربه من صرافة الوجود
واطلاق الذات فينزله الى عالم الارواح ثم ان شاء الى عالم
المثال المطلق ثم ان شاء الى عالم الشهادة وهو اظهر المراتب
الوجودية لكونه اكثفها واغلظها ولذلك يكون مدركة بالحواس الظاهرة
والناس يحصرون الوجود على مرتبة الاخيرة هذه ويحكمون على ما قبله
بالعدم المطلق فيقعون فى ورطات كلما ارادوا ان يخرجوا من ورطة
منها يقعون فى اخرى والحاصل ان الواجب لما كان موجودا بالذات فى الازل
فلا جرم ثبت له فيها مفهومات سواء قلت نسب واضافات
ككونه قائما بالذات مجردا عن المادة عالما بذاته الى غير ذلك من المعانى
التى يحصل منها من حيث وجود الانضمامات والانفكاكات معان
غير متناهية ولما كان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت
المثبت كفى فى ثبوت ذلك المعانى للذات وجودها دون وجود تلك
المعانى ثم هذا الثبوت لتلك المعانى نوع وجود لها لانك قد تحققت
غير مرة ان معنى وجود غير الواجب تلبسه به وثبوته له ويكون ذلك
الوجود لتلك المعانى علما بها للواجب سواء قلت انه علم حضورى

او قلت نتزع منها صور عقلية وذلك المعاني الموجودة بذلك الوجود
هي حقايق الاشياء التي يقال انها ازلية ليست بمجعولة بجعل الجاعل
لانها لوازم الذات الواجبة من غير ان يكون فيها دخل للقدرة والاختيار
ثم تاثير القدرة والاختيار في اظهار الوجود وتنزيله من تلك المرتبة
الى المراتب المتنزلة والحضرات المتأخرة التي اشرنا اليها بحسب
الاستعدادات السابقة الثابتة لحقايق الاشياء في المرتبة الاولى
التي يعبر عنها بعالم الاعيان وهو المعبر عنه عند كل طائفة من العقلاء
بنفس الامر لكن لا يحققون حقيقته فيكون مراتب الوجود مترتبة
بعضها قبل بعض ويكون الموجودات في كل مرتبة معلوما لله تعالى
على حضورها او صورها ويكون علمه في كل مرتبة بالنسبة الى ما تحته
من المراتب علما فعليا وبالنسبة الى ما فوقه انفعاليا الا المرتبة
الاولى فان العلم فيها فعلي محض والمرتبة الاخيرة فان علمها انفعالي
محض فالصور العلمية حقايق والصور الخارجية اظلال وتبع لها لا
على ما عكست الفلاسفة من ان يكون الصور الخارجية اصولا والصور العقلية
امثلة واظلالا وهو المنقضي عن كل اشكال والمهتدي عن كل ضلال
وقول المعتزلة بان الاشياء ثابتة في حالة العدم قبل الوجود الخارجي
كانه نوع لمعان لهم من ذلك المعنى ويرد على اصل الفلسفة في هذه
المسئلة ان قولكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ثم قولكم بان
الاول يعلم ذاته يناقض اصلكم هذا من انه تعالى لا يعلم الجزئيات
فانه ما من جزئي الا وهو معلول للواجب على اصلكم وان كان بعضها
بالواسطة ويعتذرون عنه بانا لا نقول الا باستلزام العلم بالعلة
العلم بالمعلول لا الاحساس بالمعلول والعلم بالجزئيات بالالات الجسمانية
احساس لا علم فان العلم كمال مطلق والاحساس كمال من وجه دون
وجه فيوجب العلم بالعلة الاولى دون الثاني واقول هذا عند ارادة
فان ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول اثر العلية والمعلولية وايجاب
ذات العلة ذات المعلول على ما قالوا ولا دخل في هذا الايجاب لكون
العلم كمالا مطلقا حتى تفرق بين العلم والاحساس بايجاب العلم بالعلة احدهما

دون

دون الآخر ونقل فاضل الروم المولى الشهير بخواجه زاده رحمه الله تعالى في كتابه
المسمى بالتهافت عن بعض متاخري فلاسفة الاسلام تحقيقا في مسئلة
علم الله ثم اورد عليه ايرادات اما التحقيق فحاصله ان شرط الادراك هو
حصول المدرك للمدرك فمتى تحقق هذا الحصول تحقق الادراك سواء كان الحصول
بحصول المدرك بحقيقته وذاته او بحصول مثاله وصورته الا يرى انا لا نحتاج
في تصورنا الصورة التي حصلت في اذهاننا الى صورة اخرى كما نحتاج في تصور ذي
الصورة وذلك الفرق ليس الا لحصول الصورة لنا بذاتها وعدم حصول ذي
الصورة الا بصورتها فالكفاية في تحقق الادراك ليس الا للحصول والحلول
انما يلزم لاستلزامه الحصول العام منه حين تعذر غير الحلول من انواع الحصول
فاذا امكن اي نوع منه كفى في تحقق الادراك والموجودات حاصلة بذواتها
وانفسها للواجب فلا يحتاج سبحانه في ادراكها الى حلول صورها فيه
فان هذا اقوى في معنى الحصول عن حلول الصور من وجهين احدهما ان هذا
حصول بالذات والحقيقة وذاك حصول بالمثال والصورة ولا شك ان حصول
شيء بالذات اقوى من حصوله بالمثال وثانيهما ان هذا حصول المعلول للفاعل
وذاك حصول المقبول للقابل ولا ان اشراف الفاعل على المفعول واحاطته
به اقوى من احاطة القابل بالمقبول واشرافه عليه فيكون وجودات الموجودات
انفسها علوما بها للباري تعالى من غير احتياج الى صور اخرى غير ذواتها
اذ لا موجود الا وهو معلول له وحصول المفعول للفاعل فيكون الجزئيات
كلها معلومة له بلا لزوم تغير في علمه وتجدد زماني ولا احتياج الى الآلات
جسمانية في ادراك المتغيرات المتشكلات هذا حاصل التحقيق واما
ايراداته عليه منها انه يجوز ان يكون الحصول للفاعل والحصول للقابل الذي
يعبر عنه بالحلول وحصول الصفات النفسية لها وحصول المجرد لذاته
كلها متخالفة بالحقيقة ويكون اشتراكها في الحصول المطلق اشتراكا في
العرض العام ويكون شرط الادراك هو واحد من الثلثة الاخيرة الا الاول ولا
يدل كفاية حصول نفس الصورة في ادراكها من غير احتياج الى الصورة الاخرى
على كفاية مطلق الحصول اذ يجوز ان يكفي الخاص ولا يكفي العام اقول هذا الاحتمال
وهم محض وجدل مجرد والا فلا يتوقف عاقل في ان القابل لا ان يكون شرطا

او اضافية صح

ولا شك اصح

وحاصله صح

٧٦

فى المعلومية فى الانواع المذكورة للحصول ليس شيئا وراء معنى الحصول
وعلى تقدير تحقق هذا الاحتمال لا يضر ذلك التحقيق لان الدلايل قد دلت
على ثبوت علمه سبحانه بالموجودات والاحتمالات فى كيفية العلم لا تتعدى طرقا
اربعة لا خامس لها وهى كون العلم نفس اضافة او صفة ذات اضافة
او صورة حاصلة او ذوات المعلومات الحاضرة عند العالم ولما لزمت
المحذورات من الطرق الثلثة الاول تعينت احتمال آخر فى كيفية علمه غير
الاحتمال الرابع فمقصود المحقق ان يجد احتمالا فى ثبوت العلم للواجب لا يلزم
منه محذور فاذا انضم وجود الاحتمال السالم عن المحذور الى دلائل ثبوت
العلم له سبحانه بعد القطع بامتناع ساير الاحتمالات يدل قطعا على انه عالم
وعلمه حضورى كانه يقول لما ثبت ان الواجب عالم قطعا وثبت ايضا امتناع
ان يكون علمه اضافة او صفة ذات اضافة او صورة حاصلة تعين احتمال
رابع سالم عن المحذورات فتدبر ومن ايراداته على التحقيق ان علم البارى
اذا كان وجودات الموجودات انفسها لكان علمه غير متقدم على الموجودات
اذ الشئ لا يتقدم على نفسه فيكون فعل الواجب بلا شعور وعلم فيكون
فعله من قبيل افعال الطبايع وما حققناه آنفا يكون جوابا عنه وهو ان يكون
علمه بالصور الى ان يوجد الاشياء فاذا وجدت يكون ذواتها علوما
لارتفاع الاحتياج الى الصور واذا اوردنا ما اوردناه على الصور فلا مخلص غير
ما نقلناه عن الصوفية **فصل** فى الكلام اعلم ان الكتاب والسنة نطقت
بانه تعالى متكلم وانعقد الاجماع عليه والادلة الشرعية لما يتوقف صحتها
ودلالتها على انه متكلم صحت دلالتها عليه وثبت بها كونه متكلما مع ان
الدليل العام الدال على ثبوت جميع الصفات عليه ايضا لكن لما تقرر وجوب
قدم صفات الواجب وامتناع حلول الحوادث فى ذاته القديمة واشتهر
ان الكلام هو المركب من الاصوات والحروف المترتبة المشروطة وجود المتأخر
منها بانقضاء المقدم والقدماء اضطربت آراء الامة واختلفت اقوال اهل
الملة فى حقيقة الكلام الالهى ومعنى كونه متكلما والتزمت الحشوية والكرامية
قيام الكلام اللفظى المركب من الحروف بذات الله تعالى لكن الحشوية قالوا
بقدمه وبكونه صفة لله تعالى حتى المقرو بالالسنة والمكتوب فى المصاحف

حتى غلا بعضهم وقال بقدم الجلد والغلاف وهؤلاء كذبوا الحس الصريح فضلا
عن النظر الصحيح فان حدوث المركب من الحروف الممتنعة الاجتماع فى الوجود
محسوس بالحس الصريح فى الشاهد ومعقول بالنظر الصحيح فى الغايب
وامتناع قيام الحوادث بذاته ايضا معلوم بالبرهان وقبول الترتيب و
عدم الاجتماع ليس الا فى القراءة لعدم مساعدة الآلات الجسمانية
بجميع الحروف دفعة واما المقرو فيجوز ان يوجد دفعة كاجتماعه فى نفس
الحافظ والورقة المطبوع فيها نقش الكلام دفعة هذا فى المرسوم و
المنقوش معقول واما فى الحروف الملفوظة المسموعة فغير معقول
مع ان قيام الحرف والصوت بذاته تعالى مع قطع النظر عن اجتماع اجزائه
غير معقول ايضا لان الصوت كيفية عارضة للهواء والحروف كيفية
عارضة للصوت ولذلك الكلام زيادة تفصيل ولهذا المقام زيادة تحقيق
ستطلع عليه عن قريب ان شاء الله تعالى والكرامية قالوا بان اللفظى
المذكور قائمة بذات الله تعالى حادثة لكن ليس كلامه بل هو قوله وكلامه
هو قدرته على التكلم لا نفس التكلم والكلام قديم والقول حادث لكنه
ليس بمحدث وفرقوا بين الحادث والمحدث بان الحادث ما كان قائما
للذات منها وهو عندهم يحدث بقوله كن لا بالقدرة وهؤلاء يكذبون ويكذبون
بالعقل ايضا لقولهم بحلول الحوادث فى ذات الله تعالى وايضا جعلهم القدرة
على التكلم كلاما والكلام القائم بذاته قولا لا كلاما وفرقهم بين الحادث والمحدث
كلها تحكمات ظاهرة واحالت المعتزلة والاشاعرة قيام الالفاظ و
الحروف بذات الله تعالى لظهور حدوثه لكن المعتزلة لما لم يثبتوا غير اللفظى
كلاما اضطروا الى تأويل ما نطقت عليه الانبياء والامم ونزلت عليه
الكتب من كونه تعالى متكلما بمعنى خالق الكلام وهو تأويل بارد يخالف العرف
واللغة والاستعمال فانه ما ورد قط لا فى الشرع ولا فى العرف اطلاق واحد
من المشتقات التى ماخذ اشتقاقها مخلوق الله تعالى عليه مثلا لا يطلق
عليه المصوت بخلقه الصوت ولا الاسود والابيض بخلقه السواد والبياض
ولا المتحرك والساكن بخلقه الحركة والسكون ويصف بالكلام متكلمه
من يعتقد ان خالق كلامه هو الله لا المتكلم فيكون معنى المتكلم المتصف بالكلام

اللفظية المذكورة

للذات مما كان لوجوده اول وهو حادث بالقدرة عندهم والمحدث ما كان مباينا صح

ولا فى اللغة صح

لا خالق الكلام وهذا أغنى عن البيان والأشاعرة أثبتوا كلاما نفسيا مبدأ
للكلام الحسي بحيث يكون الكلام وقالوا بقدمه وكونه صفة قديمة بذات الله تعالى
ومبدأ للكلام الحسي بحيث يكون الكلام الحسي آثار تعلقاته وصور تدل لسانه
وقيل هو الذي يحكى عن أبي حنيفة وأبي يوسف بعد المناظرة في شأنه
ستة أشهر حتى استقر رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر
والأشاعرة لهذا القول عدلوا بين الأمور ولفقوا بين المحذورات
وقصد واسواء السبيل ولم يخلو الشيء من مقتضى العقل والشرع والعرف
واللغة فإن إطلاق لفظ الكلام والقول المرادف له شائع عند أهل
اللسان حتى اشتهر القول بأني قلت في نفسي وبان في نفسي كلاما وزورت
في نفسي مقالة حتى صرح أفصحهم خطيب الشعراء بأن الكلام حقيقة في النفسي مجاز
في الحسي حيث قال إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وورد في التنزيل أيضا ويقولون في أنفسهم وعمم أهل الميزان لفظ القول
بالملفوظ والمعقول فهذه الشهود العدول تشهد بإطلاق لفظ الكلام
على النفسي والوجدان من كل عاقل يشهد بثبوت صفة في نفس كل متكلم قبل
أن يتكلم ثم ربما يعبر عن بعضه بالكلام الحسي ويسكت عن الباقي فلما دلت
الأدلة العقلية والنقلية على كونه تعالى متكلما ودلت اللغة والاستعمال
على أن معنى المتكلم هو المتصف بالكلام ولم يكن للفظ الكلام غير المعنيين المذكورين
الحسي والنفسي معنى وتقرر حدوث الحسي وامتناع اتصاف الواجب تعالى
بالحادث تعين القول بأن الله متكلم بالكلام النفسي ثم بعدما يشهد الوجدان
بمغايرة الكلام النفسي العلم والإرادة شهد عليها أيضا مفارقته عنهما فمن
يخبر بما يعلم خلافه ويأمر لمن يريد عدم إطاعته وإظهار عصيانه فهو صفة
قديمة قائمة بذات الله تعالى مغايرة للعلم والإرادة وسائر الصفات هذا
كلامهم والحق أن دليل المغايرة إنما يدل على مغايرته للتصديق الصادق بالخبر
عنه بقلبه وإرادة المأمور به عن المأمور حقيقة وأما تصور التصديق
الكاذب وإرادة تلفظ ألفاظ دالة عليه الحاصلين في الصورة المذكورة فلا
يثبت أن في ذات الله كلاما مغاير العلم ولا إرادته إعلامه لعباده بطريق
إلهام الملك ألفاظا دالة عليه ليبلغها إلى النبي عليه السلام وفي إمام الحرمين

في إرشاده فإن قالوا الذي يجده في نفسه هو إرادة جعل اللفظ الصادر عنه
أمرا على جهة ندب أو إيجاب فهذا باطل لأن اللفظ منصرم مع أن الطلب
بحاله والماضي لا يراد بل يتلهف عليه وبالضرورة نعلم أن ما نجده بعد انقضاء
اللفظ ليس تلهفا أقول إذا أمرت أحدا بفعل وقلت له افعل كذا
فهناك تصورك لذلك الفعل وانبعاث ميل منك لصدوره عن ذلك
الفاعل ثم قصدك وإرادتك لإنشاء ألفاظ تدل المخاطب على ما في قلبك ملك لا الالفاظ صح
من انبعاث ميل منك إلى فعله ذلك ثم تتلفظ فالتلفظ كلام حسي وقصدك
وإرادتك لإنشاء الألفاظ كلام نفسي وقد انقضى بانصرام الألفاظ والذي
بعده ليس إلا الميل المنبعث منك إلى فعل المخاطب المسبب منه الكلام
النفسي لا هو نفس الكلام النفسي وذلك الميل في حقنا هو حالة نفسانية
انفعالية وفي حق الله تعالى لما استحال الميل الانفعالي فإزائه فيه المحبة
والرضاء للفعل المخصوص وهما مغايران للكلام النفسي لأنهما يسبقان
عليه سبقا ذاتيا وربما يسبقان سبقا زمانيا أيضا هذا في الطلب
وأما في الأخبار فلا قطع بثبوت شيء آخر غير العلم والإرادة لإعلام المخاطب
بالألفاظ الدالة وبالجملة مغايرة الكلام النفسي لهما أمر خفي جدا والمعتزلة
احتجوا على أن كلام الله هو الكلام اللفظي المنتظم من الحروف المسموعة و
الكلمات المترتبة المفتتح بالتحميد والمختتم بالاستعاذة لا غير بإجماع السلف
والخلف عليه من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المؤمنين حتى اشتهر
بين الصبيان والعوام وكان الاعتقاد به من ضروريات الدين وإنكاره
كفر وأيضا قد علم بالكتاب والسنة والإجماع اتصاف كلام الله تعالى
بخواص المحدث فلا يكون له احتمال القدم أما الخواص فكالعربية والنزول
والتنزيل وتحدي العرب به بدعائهم إلى المعارضة والإتيان بمثله وبهذه
كلها من الصفات التي تختص بالحادث ولا تتصور في القديم فإن
قيل النزول والتنزيل لا يتصوران في العرض وإن كان حادثا فلا يتصور
في الكلام اللفظي العرضي أيضا يجاب بأن المعنى نزول الجسم الحامل له وإن كان حادثا صح
وتنزيله والجواب أن الكلام يطلق بالاشتراك أو بالوضع أولا
والنقل ثانيا على معنيين النفسي والحسي فإذا وصف الله بالكلام أو وصف الكلام

بالقدم فالمراد منه النفسي واذا وصف الكلام بالاوصاف المذكورة المختصة
بالحوادث فالمراد منه من الكلام هو الحسي ولك ان تصف الكلام
النفسي ايضا بالاوصاف المذكورة مجازا وصفا للمدلول بوصف الدال
عليه كما تقول سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في الكتاب [illegible] و
كتبته بيدي مع ان السماع والقراءة والكتبة لا يجوز ان يتصف بها حقيقة الا
الالفاظ دون المعاني ولهذا اشتهر بين علماء الاشاعرة ان القراءة
حادثة وكذا الكتابة واما المقروء بالالسن المكتوب في المصاحف المحفوظ
في الصدور المسموع بالاذان فقديم ليس حالا في شيء من اللسان والقلب
والمصحف والاذن فان مرادهم بالقراءة الالفاظ وبالمقروء وغيره المدلول
المفهوم منها ثم تسمية الالفاظ الدالة كلام الله ليس بمجرد اعتبار دلالته
على المعاني المخصوصة والا لكان كل الفاظ دالة عليه من كل لغات كلام الله
بل ومع خصوصية الفاظ التي اخترعها الله تعالى بان اوجدها اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ بقرينة قوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ او الاصوات
في لسان الملك بقرينة قوله تعالى وانه لقول رسول كريم او لسان
النبي عليه السلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين ثم اختلف في ان القران
بل هو القائم باول لسان اخترعه الله فيه والقائم بغيره ما هو بقران بل
شبهه او المعتبر فيه خصوصية النظم والترتيب باي محل قام حتى يكون وحدته
نوعية ويكون ما قرأه كل احد قرانا والصحيح هو الثاني واعترض بان كل
احد يسمع كلام الله على هذا فباي وجه اختص موسى عليه السلام بان يكون
كليم الله واجيب بانه سمع لا كسماع كل احد بان سمع بلا صوت ولا
حرف كما يرى ذاته بلا كم وكيف او سمعه سماعا غير مختص بجهة بل من كل الجهات
او سمعه بصوت غير صادر من العباد بل بصوت تولى الله تخليقه بلا توسط
كاسب من العباد ومن حجج المعتزلة على حدوث الكلام ان ازليته تستلزم
كذب الاخبار الماضية الواردة في القران لان صدقها في الازل لا يمكن الا بسبق
وقوع نسبته على الازل ولا سبق على الازل فلا صدق لها فتعين الكذب
في كلام الله تعالى علوا كبيرا ومنها ان الكلام يكون امرا ونهيا وخبرا واستخبارا عن ذلك صح
ونداء فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع

وكل

وكل ذلك عبث وسفه لا يليق بجناب قدسه ومنها ان الكلام لو
كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون التكليف
باقيا حتى في دار الجزاء والتعويل في الجواب على ان الكلام القديم
ليس باخبار ولا بامر ولا نهي ولا تكليف ولا غير ذلك من الانواع
الكلام بل هو مبدأ الكل وكلها فيه بالقوة لا بالفعل ثم يتنوع فيما لا يزال
الى ذلك الانواع باعتبار تعلقاته الحادثة فلا اشكال واجيب ايضا
بان وجود المخاطب والمأمور والمنهي في العلم يكفي في الكلام النفسي واما وجود
هذه الاشياء في الخارج فانما يلزم في الكلام الحسي وايضا انما يلزم السفه
لو امر المعدوم وخوطب في عدمه واما اذا صدر الخطاب والامر والنهي
عن المتكلم حال عدم المخاطب والمأمور والمنهي لكن ليسمع ويأتمر وينتهي
في وقت وجوده فلا سفه ولا عبث كمن يوصي لولده الذي في الرحم
بتعلم العلم اذا ولد وبلغ واما استدلالهم بان ازليته الكلام يستلزم
عدم اختصاص مكالمة موسى عليه السلام بالطور لان الازلية تستلزم
الاستمرار والدوام فليس بشيء لان مكالمة موسى عليه السلام ليس
باعتبار تحقق كلام الله تعالى في نفسه حتى يلزم بقاؤها ببقائه بل باعتبار
سماعه ذلك الكلام الازلي فيجوز ان يبقى الكلام ويزول السماع ثم احتجت
المعتزلة على ان المعنى بالمتكلم اذا وصف به الباري هو معنى خالق الكلام
لا معنى المتصف بالكلام بانه لو كان معنى من قام به الكلام لما صح اطلاق المتكلم صح
المتكلم على المتلفظ لامتناع قيام اللفظ بالمتلفظ لعدم بقائه وعدم
اجتماع اجزائه وعلى تقدير صحة القيام فلا اختصاص باللسان دون الذات
ولما صح القول المشهور بان الامير يتكلم بلسان الوزير والجني يتكلم بلسان
المصروع والجواب ان القيام لا يحتاج الى البقاء بل يكفي فيه الوجود ولو
لحظة كالمتحرك والمتلفظ ولا يحتاج ايضا الى السريان في جميع اجزاء من قام به
بل يكفي التلبس بجزء واحد كالسامع والباصر وصحة القول المذكورة يعتمد
على التجوز والتجوز له مجال واسع ثم اختلف في ان الكلام الازلي هل هو في الازل
نوع مخصوص من انواعه وهو اصل سائر الانواع الحادثة فيما لا يزال كما قال
الامام الرازي هو في الازل خبر ويرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار

بان فاعله يستحق الثواب وتاركه يستحق العقاب والنهي بالعكس
او هو في الازل امر واحد مبدا لجميع الانواع وليس هو في الازل نوعا
مخصوصا اصلا ثم تحصل الانواع بحسب تعلقاته الحادثة فيما لا يزال كما ذكر
في جواب حجج المعتزلة والاقرب هو الثاني قال امام الحرمين ثبوت الكلام
انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام قديم
ثان ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد يتعلق بجميع المتعلقات
كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك هذا المعنى
اقول فعلى هذا يكون دلالة اللفظي على النفسي على ما اشتهر دلالة الفرع على
الاصل والاثر على المبدا لا دلالة الالفاظ على المعاني كما تحرر من بعض
تقريراتهم كما ذكروا في اثبات الكلام النفسي من ان الامر والناهي والمخبر
يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها الكلام الحسي وذلك المعنى
الذي يجده المتكلم في نفسه ويعبر عنه باي لغة شاء مع وحدة ذلك
المعنى هو الكلام النفسي فان هذا التقرير يدل على ان الكلام هو المعاني
المدلول عليها بالالفاظ وكذا بعضهم هذا من كلماتهم في مواضع شتى من بحث
الكلام على ما يظهر لمن تتبع كلماتهم وامعن في تقريراتهم لكن يابى عنه ما نقله
عنهم وعن امام الحرمين في اخر البحث وان قالوا بان الصفة التي هي مبدا الانواع
والانواع تحصل بحسب تعلقاتها مدلول جميع الالفاظ المتنوعة بدلالة الوضع
فلا يخفى انه غير معقول ولا مقبول وبالجملة كلامهم في حقيقة الكلام لا يخلو
عن اضطراب **فصل** في السمع والبصر والدليل على انه سميع بصير
ان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وقد ثبت انه حي فيصح ان يكون سميعا
بصيرا وما صح في حقه تعالى يكون ثابتا بالفعل لان كل ما هو له بالقوة فهو
بالفعل لتعاليه عن التغير والتجدد وعن القابلية لهما اذ القبول للنقص
نقص واما المقدمة القائلة بان كل حي يصح ان يكون سميعا بصيرا
فدليلهم عليه بطريق السبر وهو ان يقال لا شيء من الجماد يسمع او يبصر
واذا اتصف بالحيوة اتصف بهما ان لم يمنع مانع من نقصان خلقي
او آفة طارية واذا تتبعنا اوصاف الحي لا نجد وصفا يصلح سببا لصحة
السمع والبصر سوى الحيوة فهي السبب لهما لا غير وانت خبير بان طريق

بس

فحكمنا بانه واحد صح

كما يعمي الخلق كما في جنس العقرب

السبر

بطريق تعدد السبر والتقسيم

ليس من طرق اليقين بل الحاصل منها ليس الا الظن والتخمين فالتعويل
ليس الا على الادلة السمعية واجماع الامة بل اجماع الامم كلها وعلى
الاستدلال العام وهو ان الاستدلال بان المتصف بهذه الصفات
لا شك انه اكمل من لا يتصف بها فعدم اتصافه تعالى بها يوجب
نقصا في ذاته وبالنسبة الى مخلوقاته من الانسان والحيوان فان
اورد النقض بمثل التلذذ يجاب بان امثاله ليس كمالا مطلقا و
ان كان كمالا من وجه فيجب براءة الباري عن امثال هذا وعورض بانهما
ان كانا قديمين لزم قدم المسموعات والمبصرات وان كانا حادثين
يلزم كون الباري محلا للحوادث والجواب انهما قديمان والتعلق
والمتعلق حادثان واعترض ايضا بانه تعالى لو كان حيا سميعا بصيرا
لكان جسما لان الحيوة اما اعتدال نوعي للمزاج الحيواني او صفة تابعة
لذلك الاعتدال والمزاج كيفية جسمانية والسمع والبصر تاثر الحاستين
المخصوصتين من المحسوسات ولا شك ان الحواس قوى جسمانية
فلزمت الجسمية من كل منها والجواب منع كون حقايق الصفات المذكورة
ما ذكر ومنع اشتراطها به ايضا غاية الامر مقارنتها للمعاني المذكورة في
الشاهد ولا يلزم منها كونها ابانا ولا اشتراطها بها ومقارنتها لها
في الغايب فان قيل ان هذه الدلايل تدل على تقدير تمامها على كونه
تعالى ذائقا لامسا شاما مع وجوب تقديس الله تعالى وتقدسه
عنها قلت مفهومات هذه الصفات ليس محض ادراك المذوق
والملموس والمشموم بدليل صحة قولنا شممت تفاحة وما ادركت
رائحته فان الشم لو كان ادراك المشموم ما صح اثباته مع سلب الادراك
وكذلك الذوق واللمس بل مفهوماتها اتصالات جسمانية تفارن
الادراكات المذكورة في الشاهد ولذلك وجب تقديس الله تعالى
وتقدسه عنه نعم الثابت بالدلايل السمعية والعقلية ليس الا كونه
تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات واما كون السمع والبصر صفتين
متغايرتين للعلم فليس عليه من دليل بل الظاهر رجوعهما الى العلم
الشامل بتعلقه لكل ما يصح ان يعلم لان المفهوم من السميع والبصير اذا

لانه ليس كمالا الا بالنسبة الى النكاح كالغبطة والابتهاج وازالة حظ كاملة محرره

لم يكن المراد بهما معنى الادراك بالحاستين المخصوصتين ليس الا معنى العلم
بالمسموعات والمبصرات فرجعتا الى العلم غير انهما اخص من العلم المطلق
باختصاص متعلقيهما وايضا ليس الحكم بمغايرتهما للعلم المطلق اولى من
الحكم بمغايرة ساير انواع العلم المتنوعة باعتبار التعلق بالمتعلقات
المتنوعة كالعلم بالمشمومات والمذوقات وساير انواع العلم

فصل في الارادة اعلم ان ثبوت الارادة قد تبين في فصل القدرة
والان نبين ما وقع من الاختلاف في تبيين معناها وحقيقتها وبعض
احوالها وما خالف احد من اهل ملتنا بل ساير المليين ايضا في انه
تع فاعل بالاختيار وانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والكتب المنزلة
قاطعة به ينادون باعلى الصوت عليه ولكن اختلف في حقيقتها و
حدوثها وقدمها وعند اهل الحق هي صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى موجودة
بوجود زائد على وجوده وقد ذكرنا الادلة الدالة عليه فالوا وعند الكرامية
هي صفة حادثة قائمة بذات الله تع وهو باطل لاستحالة قيام الحوادث
بذاته تعالى كما سبق ولانها اذا كانت حادثة لا بد من ان تصدر عن
الفاعل المختار لما ذكرناه فيحتاج الى ارادة اخرى والكلام كذلك فيلزم التسلسل
في الارادات وهو محال اقول قد عرفت ما فيه وعند الجبائي صفة قائمة
بذاتها حادثة وانت تعلم ان بين القيام بالذات وكون الشيء صفة
تضادا ظاهرا وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة
وهو قريب من قول الفلاسفة انها تمثل نظام الموجودات من الازل
الى الابد في العلم الازلي من حيث اشتماله على المصالح التامة والمنافع
العامة وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية كما مر وعند الكعبي وكثير من معتزلة
بغداد ان ارادته تعالى لفعله علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل
غيره امره فلا يكون غير المأمور مرادا عندهم وعند النجار ارادة الله تعالى
مطلقا كونه غير مكره ولا ساه والاشبه من بين هذه الاقوال ما قال
به المحققون من المعتزلة من ان الارادة هي العلم بما في الفعل من المصلحة وهو
المسمى عندهم بالداعي واحتجوا عليه بانه لا شك في انها فعل المريد بدليل
الاسناد اليه في العرف مثل قوله تع منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد

والانبياء قاطعة صح

من جواز كونه ما صدر بالاختيار قديما
بناء على جواز كون سبق الارادة
على المراد سبقا ذاتيا لا زمانيا
فتقتضي حدوثه كما حرره الامام محققه

وقوله تعالى تريدون ثواب الدنيا والله يريد الاخرة ومثل ان يقال في
المشهور المستعمل فلان يريد وفلان يكره وبدليل جريان المدح والذم
والثواب والعقاب في الشرع والعرف على المريد لارادته واذا كا
فعلا فلا بد ان يشعر بها الفاعل المختار ولكن نجد من انفسنا انا لا نشعر
بشيء حين ما فعلنا بارادتنا سوى الداعي الخالص والمرجح الصادق
فهي هو لا غير اجيب بمنع كون الارادة فعلا صادرا بالاختيار و
منع دلالة ما ذكروه في معرض الدليل عليه اما المنع الاول فبناء على انها
لو كانت فعلا صادرا بالاختيار لاحتاجت في صدورها الى ارادة اخرى
وهي الى الاخرى الى ان يدور او يتسلسل مع انا لا نجد في انفسنا حين فعلنا
فعلا ان ليست لنا الا ارادة واحدة واما المنع الثاني فبناء على ان المدح والذم
يجريان على الصفات اللازمة ايضا والثواب والعقاب انما هما متعلقان
الارادة اختياريا او بكون بعض الدواعي والاسباب اختياريا لا لان نفسها
اختياري والوجدان يشهد ان العلم بالمصلحة غير الارادة وانما هو يرجح تعلقها
وتعينها بعد ان كانت مستوية النسبة بطرفي الفعل كما ذكرنا ولعل مراد
القائلين بنفي الارادة عن الواجب تعالى والقول بانه تعالى من غير حيث علمه
بالمصلحة في فعل يكون علة تامة لذلك الفعل ويوجده من غير احتياج الى امر اخر
فيؤول قولهم هذا الى قول الفلاسفة بالعناية الازلية وهو بالحقيقة قول بالايجاب
وان كانوا يثبتون الارادة في ظواهر اقوالهم قال رضي الله عنه واما الفعلية
فالتخليق والترزيق والانشاء والابداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل
اقول والاسماء الفعلية ما ثبت له بالنسبة الى الفعل ويكون في مفهومه دلالة على
فعل ما كالامثلة المذكورة الا ان الامثلة امثلة الصفات في الحقيقة لا امثلة
الاسماء اذ الاسم لا بد ان يكون محمولا على المسمى فذكر موضع المشتقات ما اخذ
اشتقاقها بنوع مسامحة واختار التخليق على الخلق لشيوع اطلاق الخلق
بمعنى المخلوق وهذه الصفات متقاربة المعنى فان التخليق هو التقدير او
الايجاد مع التقدير والانشاء ابداء الخلق والابداع اختراع الشيء لا عن شيء
دفعة واحدة والصنع هو تركيب الصورة بالعنصر واعلم ان اهل الحق اختلفوا
في ان لله صفات موجودة ازلية غير الصفات السبعة المذكورة التي جعلها

فعلا صح

لكون صح

الامام رضي الله عنه امثلة الاسماء الذاتية الخ ومنعه البعض متمسكا بان ما لا
دليل عليه يجب نفيه خصوصا في شان الواجب وبانه لو كانت له صفة
اخرى لعرفها العارفون من المؤمنين المكلفين بتحمل المعرفة بالذات و
الصفات وفساده ظاهر لان اللازم عدم العلم لا العلم بالعدم والتكليف
بقدر الوسع فيجوز ان يعجزوا عن العلم مع ان عدم معرفة العارفين او بعضهم
بصفات اخرى ممنوع وما قيل من ان طريق معرفة الصفات منحصر في
الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهما لا يدلان على صفة
اخرى فممنوع ايضا الانحصار وعدم الدلالة بل يجوز ان يكون طريق اخر مثل
اطلاقات الشرع ويجوز ان يدل طريق تنزيه النقائص لالتزام عدم ثبوتها
بثبوت نقيضها التي هي نقيصة كما قال المانعون مثله في السمع والبصر فلا فرق
واثبت الاخرون صفات منها البقاء واثبته الشيخ الاشعري بان اتصافه
بالبقاء ضروري ولا معنى للاتصاف الا قيام الصفة بذاته وليس هو الوجود
بعينه لان الوجود يوجد بدونه في مثل الاعراض الانية والسيالة واحتج
النافون لوجود البقاء بان الواجب لو كان باقيا ببقاء غير ذاته لزم احتياجه
في بقائه الى الغير ولزوم الدور ايضا لان الذات تحتاج في وجوده في الزمان
الثاني الى صفة بقائه والبقاء ايضا يحتاج الى وجود الذات القائمة هي بها في
الزمان الثاني ايضا لضرورة احتياج الصفة الى وجود الذات القائمة هي بها في جميع
اوقات قيامها بها اقول احتياج الذات الى البقاء غير لازم فان الذات مقتضية
لوجوده مطلقا بحيث يمتنع انفكاك الوجود عنها ويلزم من ذلك عروض
صفة البقاء لها متاخرا عن رتبة الذات وعن رتبة الوجود فاللازم ليس
الا احتياج اتصاف الذات بالبقاء لضرورة احتياج النسبة الى المنتسبين الى البقاء مع
لا احتياج الذات في وجوده الى البقاء العارض له وبه يجاب فلا دور ولا
استحالة فتامل واصعب ما يحتج به النافي على المثبت انه لو كان البقاء
موجودا لكان متصفا بالبقاء لانه على تقدير وجوده لا يفنى لاستلزام فنائه
فناء الذات والكلام في بقاء البقاء كالكلام فيه فيكون له بقاء ايضا و
هلم جرا فيلزم التسلسل اذ لا جائز ان يقال ان بقاء البقاء ليس بموجود
في الخارج واتصاف البقاء به اتصاف عقلي ولا ان يقال ان البقا باق

بقا

ببقاء هو عينه لان اتصاف بعض الباقيات بالبقاء في الخارج وبعضها
في العقل وبعضها بالبقاء الزائد وبعضها بالبقاء الذي هو نفس الباقي فرق
بلا فارق وترجيح بلا مرجح وما قيل من ان البقاء الوجود في الزمان الثاني فلا
يتصور زيادته على الوجود فمدفوع بان البقاء استمرار الوجود ومغايرة
مفهوم الاستمرار للوجود بين بلا بيان ومنها التكوين اثبته الشيخ ابو
منصور الماتريدي واتباعه ونقلوا اثباته عن القدماء الذين كانوا قبل
الشيخ الاشعري وعمدة ما احتجوا به عليه انه مكون الاشياء بالادلة
العقلية والنقلية وليس معنى المكون الا المتصف بالتكوين والصفة
غير الموصوف فهو صفة موجودة زائدة على الذات قديمة لامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وهو يتنوع بتنوع متعلقاته فمن حيث تعلقه بالمخلوق
تخليق وبالمرزوق ترزيق وبالصور تصوير وبالحيوة احياء وبالموت اماتة فيكون
تعدده وتنوعه باعتبارها ولعل ما ذكره الامام ههنا من قوله فالتخليق و
الانشاء والابداع والصنع كلها راجعة الى التكوين وتغايرها بملاحظة نوع
اعتبار في معنى التكوين كما اشرنا اليه والامام نقل عن احداث صفة
غير التكوين في هذه المعاني ومن حججهم على ثبوت التكوين انه تعالى تمدح في
الازل بانه الخالق الباري المصور ولو لم يثبت التكوين في الازل لكان
كذبا وتمدحا بما ليس فيه وايضا هو صفة كمال يجب اتصاف الباري ازلا
وابدا والا لجاز اتصافه بنقيضه الذي هو نقيصته والجواب عن الجميع ان اللازم
مما ذكر ليس الا اتصاف الباري بالتكوين وليس من ضرورته وجود التكوين
في الخارج ثم لا يجوز ان يكون صفة نسبية يكون الاتصاف بها عقليا لا خا
رجيا كسائر المفهومات النسبية وان اريد بالتكوين الصفة الثبوتية
التي هي مبداء الاضافات فلا نعلم ان هناك صفة كذلك غير القدرة و
لا دليل على ثبوت صفة غير القدرة يكون مبداء للاضافة التي هي الاخراج
من العدم الى الوجود ولمثبتي التكوين ان يقولوا القدرة لا يجب بها الفعل و
التكوين يجب به الفعل ولعل الامام رضي الله عنه اثبت بهذه الاسماء اتباعا
بظواهر النصوص الدالة على ثبوتها مع سلامتها عن المعارضات
الدالة على نفيها ينبغي ان يكون الاعتقاد والانقياد للايات المنزلة لارشاد
العباد

فهو غير نعم لو انضم الارادة الى القدرة يجب الفعل معه

وهكذا صح

اوارادا ثبات الاتصاف بالاسماء والصفات سواء كان الاتصاف
فی الخارج لثبوت الصفات فیه او فی العقل ومن الصفات التی اختلف
فی ثبوتها القدم اثبته ابو سعید من الاشاعرة والکلام فیه قریب من الکلام
فی البقاء ومنها الاستواء بدلالة قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی
وعن الشیخ انه صفة زایدة مغایرة للصفات السابقة وان لم نعلم حقیقتها
مع ان نعلم ان حقیقتها لیس الاستواء الجسمانی الدال علیه لفظ الاستوا
دلالة وضعیة اولیة وقال الاکثرون هو الاستیلاء فیؤول الی القدرة کما قال
قائلهم قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف ودم مهراق وقیل هو
القصد مثل قوله تعالی ثم استوی الی السماء فیؤول الی الارادة لکن یعدیه الاستوا
بعلی یأبی عن معنی القصد واعترض علی المعنی الاول بان الاستیلاء یشعر بسبق
المغالبة والمقاومة وهما مستحیلان فی حقه تعالی وایضا استیلاؤه عام
علی الکل والجواب ان اشعار الاستیلاء بالمغالبة والمقاومة لیس اظهر من
اشعار لفظ الغالب فی قوله تعالی والله غالب علی امره والتخصیص لکون
استیلائه علی غیر العرش مستبان استیلائه علی العرش فخص بالذکر بطریق
الاولی ومنها الوجه والید دل علیهما قوله تعالی ویبقی وجه ربک ویدالله فوق
ایدیهم فهما صفتان ثابتتان لله تعالی الا ان الصوارف العقلیة صرفتهما
عن ظاهرهما وقال الاکثرون ان الوجه عبارة عن الذات والید عن القدرة
ومنها العینان قال الله تعالی تجری باعیننا ولتصنع علی عینی ومنها الجنب قال
الله تعالی یا حسرتا علی ما فرطت فی جنب الله وقال الشیخ علی انها صفات
زایدة وقال الاخرون المراد من العین البصر ومن الجنب الامر ومعنی فی جنب
الله فی امر الله ومنها القدم وفی الحدیث فیضع الجبار قدمه فی النار فیقول قط
قط وفی روایة حتی یضع رب العزة فیها قدمه ومنها الاصبع قال علیه
السلام قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء
ومنها الیمین قوله تعالی والسموات مطویات بیمینه وکلها عند علماء
الاشاعرة صفات ثبوتیة لا هو مثل صفات المخلوقین ولا المراد منها
الجوارح کما یفهم من ظاهر الالفاظ لان الادلة القطعیة دلت دلالة قاطعة
بتجرده وتعالیه عن الجسمیة وعن الاحوال الجسمانیة فلابد من الاعتقاد ما

فاوجه استیلائه علی العرش صح

بثبوتها

بثبوتها وان لم یعلم حقایقها وما یباشرها ولعل الاشارة بالقدم الالهی الی نوع
من المخلوق یخلق الله خلقا آخر آخر المخلوق فیملؤ بها ما خلا من جهنم ولقد ورد
فی الاثر ان الله تعالی خلق الجنة والنار وهیا فی کل منهما موضعا لکل واحد
من الثقلین ثم اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار یبقی من کل منهما
المواضع المهیاة للفریق الاخر خالیا فیورث الله اهل الجنة مواضع
اهل النار فی الجنة تکرما منه الیهم وذلک هو جنة الوراثة المشار الیها
فی القرآن بقوله تعالی تلک الجنة التی نورث من عبادنا واما مواضع اهل
الجنة فی النار فلکون ابرائها اهل النار تخالف الکرم الالهی یخلق الله خلقا
آخر علی خراج لا یتعذب من النار بل یتنعم بها فیملؤ بها المواضع الخالیة
من النار فلمناسبة ذلک المخلوق القدم من حیث کونه فی المرتبة الاخیرة
من المخلوق کالقدم من البدن عبر عن خلقها بالقدم قال رضی الله عنه
لم یزل ولا یزال بصفاته واسمائه کرره توکیدا وتمهیدا لما بعده من
قوله لم یحدث له صفة ولا اسم وان کان یفهم عدم حدوث صفة و
اسم له تعالی من کونه ازلیا بصفاته واسمائه الذاتیة والفعلیة لکن لکون
القضیة الاولی مجملة فی صورة المهملة اردفها بالتفصیل والسلب الکلی
عن حدوث صفة ما واسم ما لان المقام مقام تعلیم العقاید الدینیة للخواص
والعوام فیقتضی التوکید بالتکریر وبالتفصیل بعد الاجمال وبالتصریح بعد
التعریض ثم معنی قوله لم یحدث له صفة ای صفة موجودة ولا اسم موجود
فان الحدوث فی اصطلاح القوم عبارة عن الوجود بعد العدم واما
المفهومات الغیر الموجودة الثابتة فی نفس الامر ثبوتا عقلیا بعد ما لم یثبت
فیعبر عنها بالمتجددة وعن ثبوتها بعد ما لم یثبت بالتجدد وهی ثلثة اقسام
الاول الاحوال مثل العالمیة والقادریة وجوز ابو الحسین تجددها فی ذات الله
تعالی ومنعه غیره الثانی الاضافات والنسب ککونه تعالی مع طفولیة زید
ثم مع شبابه ثم مع شیخوخته ثم مع هرمه وتجدد هذا القسم فیه اتفاقی
الجواز الثالث السلوب فما کان منها سلب شیء مستحیل فی حقه
فدوامه واجب وتجدده ممتنع وما لیس کذلک فجایز التجدد واما الحوادث
الموجودة بعد العدم فما جوز قیامها بذات الله تعالی وحلولها فیه الا المجوس

والكرامية واستدل المانعون بوجوه احدها انه لو جاز قيام الحادث
بذاته تعالى لجاز في الازل والا لكان القيام ممتنعا في الازل ثم تجوز فيما لا يزال
وهو الانفكاك انقلاب المحال المستلزم لانفكاك لازم الذات عنها فاذا
كان جميع اجزاء الازل ظرفا للقيام نفسه لانه بعد ما جاز القيام بحسب
الذات والحادث ولا فرق بين اجزاء الزمان حتى يقتضي بعضه امتناع
وقوع القيام فيه فيجوز ان يكون كل جزء يكون ظرفا لجواز القيام ظرفا للقيام
نفسه فان طرء الامتناع على ان يكون بعض الاجزاء ظرفا للقيام فهو
يكون لامر مغاير للذات والحادث واجزاء الزمان فهو امتناع بالغير
وغير مناف للامكان الذاتي فيلزم امكان ازلية الحادث وهو باطل
لان المنافات بين الازلية والحدوث ظاهرة وعلى ما قررنا هذا الوجه لا يرد
ما اورد من ان اللازم ليس الازلية الامكان وهو لا يستلزم امكان الازلية
لكن يرد على هذا الوجه انه ان اريد بلزوم جواز ازلية الحادث ازليته
مع وصف حدوثه فظاهر انه ليس بلازم من الدليل المذكور وان اريد جواز
ازليته بحسب ذاته فظاهر انه لا استحالة فيه بل المحال جواز ازلية الحادث
مع وصف حدوثه وقرر صاحب المواقف هذا الوجه بانه لو جاز قيام الحادث
بذاته لجاز ازلا والا لزم الانقلاب واذا كانت القابلية للاتصاف
بالحادث ازليا يلزم ازلية الحادث لان القابلية نسبة لا تتحقق بدون
المنتسبين فرد عليه بعد ورود ما ورد على تقريرنا ان النسبة انما تحتاج
في تحققها الى ذات المنسوب لا الى وجوده الخارجي حتى يلزم ازلية الحادث
ومن العجائب انه اجاب عن هذا الوجه بان اللازم جواز ازلية الصحة لا استلزام
والمحال هو صحة الازلية فاين احدهما من الآخر ومعلوم ان التقرير المذكور لا
يتوقف تمامه على لزوم صحة الازلية بل يتم بلزوم ازلية الصحة لاستلزام
تحقق النسبة تحقق المنتسبين على ما قال ويرد على تقريره ايضا ان امكان
صدور جميع الممكنات عن الله ازلية عند المستدل ايضا فيلزم المحذور
المذكور البتة الوجه الثاني ان الحادث الذي فرض اتصاف الواجب به ان
كان نقصا يمتنع اتصافه وان كان كمالا يلزم خلو الواجب عن ذلك
الكمال قبل حدوثه وهو محال ويرد عليه انه يجوز ان يكون الكمال امرا كليا

ظرفا لجواز القيام لجواز ان يكون جميع اجزاء الازل صح

يتحقق

يتحقق في ضمن افراده ولا يقبل كل فرد منه البقاء فيتعاقب الافراد ويكون كل
سابق معد اللاحق ويتصف الواجب في ضمن كل فرد بالكمال المطلق فلا
يلزم خلوه عن الكمال المطلق في وقت ما اصلا ويكون بقاء كل كمال موجبا لخلوه عن
الكمالات الغير المتناهية فلرجحان الاتصاف بالكمالات الغير المتناهية
على الاتصاف بالكمال الواحد ولاستلزام الاتصاف بالواحد الحرمان
عن الاتصاف بالكمالات يكون الكمال التام في الخلو عن الكمال الواحد
في المدد التي قبل حدوث ذلك الواحد اقول ويرد ايضا على هذا الوجه انه
يجوز ان لا يكون الحادث الذي فرض اتصاف الواجب به نقصا ولا
كمالا بل يستوي وجوده وعدمه ويتوقف اتصاف الباري به بسبب ما لا بد
لنفي ذلك من دليل الوجه الثالث ان قيام الحوادث يوجب تأثره
عن غيره وهو عليه محال ويرد عليه انه ان اريد بتأثره عن غيره حصول الصفة
له بعد ما لم يكن فلا نم استحالته وكيف وهو عين المدعى وان اريد ان
ذلك الحادث لا بد ان يكون له سبب غير الذات فلا نم لزومه لم لا يجوز
ان يصدر عن الذات اما بالاختيار او بالايجاب ويكون سبب تأخره
الى وقت حدوثه تلاحق الحوادث المعدة بعضها بعضا الوجه الرابع ان حدوث
الصفة في ذاته يستلزم سبق ضده عليه وضده ايضا حادث لانه لو كان
ازليا لكان ابديا فلما لم يكن ازليا ايضا وذلك الضد ايضا مسبوق بضده
عن الضد الاول او غيره فالذات لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث فيلزم بتقدير لزوم سبقها حدوث الواجب سبحانه
واورد عليه منع لزوم ضد لكل صفة وعلى تقدير لزوم سبقها عليها ومنع
لزوم حدوث ما لا يخلو عن الحوادث لان دليلهم عليه لزوم ازلية الحادث
وهو ممنوع بل اللازم ازلية القدر المشترك بين تلك الحوادث لا ازلية
واحد معين منها فان الازل ليس عبارة عن جزء معين من الزمان حتى
يقال ما يكون ذلك الجزء ظرفا لوجوده من تلك الحوادث يكون ازليا بل الازل
عبارة عن زمان ممتد غير متناه وغير منقطع في جانب الاولية فكل حادث
اخذنا فقبله حادث آخر فمحال انتهاء الازمنة في ذلك الجانب لا انقطاع
للحوادث ايضا بهذا اواذ قد سمعت الادلة والايرادات الموردة عليها فاعلم

ابدا بان لم يكن صح

لزومه صح

ان تلك الايرادات اكثرها اوهام تنخدع بها الافهام القاصرة والقلوب القاسية
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور والحق ان الكمال التام والغنى المطلق لا شبهة
في انهما لا يتحققان الا بكون الكامل ازليا بالذات والصفات بحيث كماله بها
بالفعل ولا يحتاج في اتصافه بالكمال الى حوادث غير متناهية لا بان يكون
ازلا وابدا في الاستكمال والخروج من النقص الى الكمال بتوسط الحوادث
التي يجيء وجود كل منها زوال ومع ذلك لا يتيسر له اصلا بالفعل كمال ولا ينقطع
قطعا الطلب والاستكمال فاذا لم يتيسر الكمال المطلق والغنى له سبحانه
وكان واجب الوجود الموجد كل موجود متصفا بالنقص فاين الكمال فهو
تصور باطل وفرض محال واحتج المخالف لحدوث الخلق والتكلم والسمع و
البصر بحدوث المخلوق والكلام والمسموع والمبصر والجواب ما اشير اليه
مرارا في ان الحادث في المذكورات ليس الا التعلقات والاضافات لا الصفات
الثبوتية والكمالات الحقيقية واحتج ايضا بانه لا يجوز ان يكون لوصف
القدم مدخل في صحة اتصاف الباري بالصفة الموجودة لان القدم امر سلبي
وهو عدم المسبوقية بالعدم والسلب لا يكون سببا للوجود فتعين ان
يكون السبب لصحة اتصافه الصفتية فقط وذلك المعنى مشترك
بين الصفات القديمة والحادثة فيصح الاتصاف بالحادثة ايضا لوجود السبب
قلت السبب لصحة الاتصاف ليس الا خصوصية الصفة وهو ليس بعام
حتى يعم صحة الاتصاف مع انه يجوز ان يكون الحدوث مانعا لصحة الاتصاف
فيكون القدم لصحة الاتصاف من قبيل عدم المانع ثم فصل الامام هذا الا
هذا الاجمال واورد جزئيات لتلك الكلية بطريق المثال وقال رضي الله
عنه لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل وقادرا بقدرته والقدرة صفة في الازل
وخالقا بتخليقه والتخليق صفة في الازل وفاعلا بفعله في الازل يعني لم يزل
من ان يكون عالما بعلم هو زائد على ذاته لا كما يقوله الفلاسفة والمعتزلة من
انه عالم بذاته لا بامر زائد عليه والعلم صفة موجودة ثابتة في الازل لا انه يكون
اضافة محضة غير موجودة ثم بين انه تعالى هو الفاعل لا فاعل غيره وكل
الاشياء بعضها ازلي حوادث ومفعول له بفعله الازلي لا كما زعمت
الفلاسفة من ان ما فعله ازلي ايضا وهو العقل الاول وحده وساير الاشياء

بعضها

بعضها ازلي وبعضها حادث وكلها مستندة الى العقول بقوله رضي الله عنه
والفاعل هو الله وفعله صفة في الازل والعقول مخلوق وفعل الله غير مخلوق و
العلم والعالم بجميع اجزائه مفعول لله تعالى لما بينا في مسئلة القدر فهو مخلوق
اي موجود بتاثير قدرة الله تعالى وارادته وفعله الثابت كلها في الازل لما
بينا ان الله فاعل بالاختيار والمخلوق عندهم محدث اي مسبوق بالعدم فا
لعلم كله افلاكه وعناصره وما تركب منها محدث اي مسبوق بالعدم وما خالف لف
فيه الا الفلاسفة لكن القدماء منهم قالوا بقدم الذوات مطلقا وحدوث الصور
والمتأخرون مثل ارسطو ومن تابعه قالوا بقدم العقول المجردة باشخاصها وقدم
الافلاك بموادها وصورها الشخصية والعناصر وما تركب منها بموادها وصورها
الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها وجالينوس قال بالتوقف وعدم
القطع بالحدوث حتى حكي عنه انه قال لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت
ان العالم قديم او حادث ولما كفى عن ارسطو ومتابعيه مؤونة ابطال مذهب
قدماء الفلاسفة اكتفت بابطال قول ارسطو واولته وهي اربعة الاول
انه لو كان العالم حادثا لكان حدوثه لحدوث علته التامة او لحدوث جزء
من علته اذ لو كان علته التامة قديمة لزم تخلف المعلول عن علته التامة و
هو محال لاستلزامه ترجح وقت الحدوث من بين الاوقات الموجود
فيه العلة التامة بلا مرجح وحدوث العلة لذلك يكون لحدوث علته وكذا
الحال في تلك العلة وهلم جرا حتى يلزم التسلسل المحال اجيب بان الارادة
من شانها الترجيح بين الامور المتساوية فلا احتاج في تعيينها الى مرجح
آخر فيكون العالم مستندا اليه بلا لزوم محال اصلا وان سلم احتاجه الى
مرجح آخر فيجوز ان يكون له تعلقات مترتبة غير متناهية كل سابق منها مرجح للاحق
ولا ممتنع مثل هذا التسلسل لكونه تسلسلا في الامور الاعتبارية الغير الموجودة
في الخارج ويجوز ان يكون تعلقات الارادة بعضها معد للبعض فلا تكون
جميعا مجتمعة في الوجود وجريان برهان التطبيق انما هو في الامور المترتبة المجتمعة
في الوجود والحق في الجواب ما حققناه في بحث القدرة من كون الداعي المرجح
لتعلق ارادة الله بحدوث العالم اقتضاء عظمة شانه تفرده بالقدم وايجاده
للعالم من كتم العدم وكون المخصص لوقت الحدوث كونها اول جزء من الزمان

الذي هو مقدار حركة الفلك الاعظم فيكون اختصاص وجود الفلك الاعظم به
لاقتضاء الفلك حركته واقتضاء حركته بمقدارها ثم يترتب الافلاك والعناصر
في الازمنة اللاحقة بحسب القرب والمناسبة في الطبع الفلك الاعظم و
لا زمان اصلا قبل وجود الفلك الاعظم حتى يقال ان الفلك لم يوجد في تلك
الازمنة السابقة ولم تاخر وجوده الى الوقت المعلوم وعورض دليلهم بهذا
بالحوادث المشاهدة حدوثها فانها لا بد من اسنادها الى حادث اخر على
ما قبل ذلك الحادث الى حادث آخر وهلم جرا حتى يتسلسل واجابوا عن هذه
المعارضة بالتزام التسلسل في الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لعدم دلالة
دلائل استحالة التسلسل الا على بطلان تسلسل الامور المترتبة المجتمعة في
الوجود لا على بطلان تسلسل الامور المتعاقبة لاحتياج التطبيق بين الجملتين
على اجتماع احادهما في الوجود وكذا كونهما معروضا للعدد المعين في برهان التضايف
فان جميع الاحاد اذا لم يكن مجتمعة في الوجود يحتاج التطبيق والاتصاف بالعدد
المعين الى اعتبار المعتبر كلا من الاحاد فينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يتم التطبيق
ولا المعروضية بالعدد المعين حتى يلزم نقصان احدى الجملتين المتطابقتين او
المتضائفتين ويرد عليهم جريان هذه البراهين في المذكورة بحسب حصو
في علوم المبادي العالية مجتمعة مترتبة من حيث كون العلم بالعلة علة للعلم
بالمعلولات عندهم ولما ورد عليهم انه يجوز ان يكون العلل الحادثة لحدوث
العالم ايضا متعاقبة لا مجتمعة كما ذكرتم في الحوادث اليومية اجابوا عنه
ايضا بان الحوادث المتعاقبة لا جائز ان يكون كل سابق منها مؤثرا في اللاحق
والا لزم اجتماع جميعها في الوجود ولزم التسلسل المحال لان وجود المعلول
لا بد ان لا ينفك عن وجود العلة المؤثرة فتعين ان يكون علية السابق
للاحق بطريق الاعداد فيكون كل سابق معدا للاحق وتعاقب المعدات
لا بد وان يكون في محل مستعد بعد ذلك المحل كل من تلك المعدات لقبول
اللاحق والافلاك الحوادث مباينة لا مناسبة بينهما اذ طريق المناسبة بين
الشيئين بعد المؤثرية والتاثير اما حلول احدهما في الآخر او حلولهما في ثالث
وقد بينا ان ليس بين الحوادث المفروضة مناسبة التاثير والتاثر ومعلوم
انه لا يمكن ان يحل بعضها في بعض والا لزم اجتماعها الملزوم اجتماع الكل

مع

مع المحل فاذا لم يحل جميعها في محل لزم التباين وعدم المناسبة اصلا بينهما فالمحل
لتلك الحوادث لا يكون الا من قبيل الاجسام حتى يمكن تعاقب الحوادث المعدة
على الدوام فلا يتصور بهذا القول على قوله فالقائل بحدوث الاجسام وتلك الحوادث
هي الحركات الفلكية المتجددة والمتعاقبة المتبدلة بسببها اوضاع الفلك
المعدة كل وضع سابق منها للوضع اللاحق وبسبب تلك الاوضاع المتبدلة
يحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فتفيض عليها
من مبادئها فالاوضاع المتبدلة الحاصلة من الحركات الدورية الارادية المتجددة
المنصرمة بالذات هي الواسطة بين عالم التغير وعالم التقرر من المجردات الدائمة
الوجود والعقول المتعالية من شوب العدم وطرقه ولولا ذلك لما امكن ارتباط
التغيرات بالعلل الازلية هذا ما قالوا ويرد عليه منع حصرهم طريق الاعداد
في حلول الاشياء المعدة بعضها بعضا في محل واحد لم يجوز ان يكون بعض
الاشياء بحسب الذات من غير اعتبار الحلول كما في التاثير فان عدم جواز
ذلك ليس له من دليل ولم يسلم انحصار طريق الاعداد فيما ذكرتم لا يجوز
ان يتعاقب على واحد من المبادي المجردة صفات غير متناهية في طريق المبدأ
كالارادات المترتبة المتعلقة كل سابق بحدوث لاحق منها وينتهي من الطرف
الاخر الى حدوث العالم الجسماني ولا يكون من الجسمانيات شيء ما ازليا اصلا
وما قيل من ان القصود الجزئية لا يتصور الا بالادراكات الجزئية والادراكات
الجزئية لا تمكن الا بالالات الجسمانية فلا يتصور القصود الجزئية التي لا تمكن
حدوث الاشياء المتعينة المتشخصة عند المبدأ المختار الا بها بلا جسم فيلزم
قدم الاجسام فممنوع ايضا بل يكفي تعين كل واحد من القصود بحيث يتخصص
في تشخص واحد في الخارج وان لم يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه على
تقدير تمام هذا الدليل فانما يدل على قدم جسم ما لا قدم جميع الافلاك بموادها
والعناصر بموادها على ما استدلوا بهذا الدليل على جميعها الثاني من ادلتهم
على قدم العالم انه لا شك ان بعض الاشياء يتقدم على البعض تقدما لا يجامع
فيه المتقدم مع المتاخر ولا بد لذلك التقدم من معروض بالذات منصرم ومتجدد
غير قار يعرض لاجزائه التقدم والتاخر بالذات ولغيرها بالعرض باعتبار
مقارنته بها حتى يكون الشيء المقارن بجزئه المقدم مقدما وبجزئه المؤخر مؤخرا

وذلك الامر المنصرم المتجدد بالذات لا جايز ان يكون جوهرا او عرضا قارا لاتصافه
بهذه الحالة فيها فهو عرض غير قار فهو الزمان ليس الا مقدار حركات مستمرة
والحركة لا بد له من متحرك فذلك المتحرك قديم لئلا يلزم انقطاع الزمان المستلزم
وجود المتقدم والمتقدم على تقدير عدمهما وهو المطلوب وبتقرير آخر من البين
ان بين حركة الشمس من مشرقها الى مغربها مثلا مقدار امتدادي تمكن فيه
قطع المسافة المعينة وقطع المسافة الطويلة من الاولى بحركة اسرع من حركة
الاولى وبين حركتها لنقطة الاستواء الى غروبها امتداد تمكن قطع مسافة
قصيرة من كل واحد من المسافتين بكل من الحركتين فليس كل من الامتدادين
الاشياء محضا لاتصاف الاول بالزيادة والثاني بالنقصان وليس ذات
المتحركة لانها موجودة قبل ذلك الامتداد وبعده ولا شيئا من المسافتين
والحركتين لانه واحد مع تعدد المسافتين والحركتين فهو امر مغاير لكل مما ذكر
مقداري يسع الحركات المتفاوتة قابل للزيادة والنقصان وتفاوته بتفاوت
الحركات الواقعة فيه وهو لا يتفاوت بتفاوت الحركات الواقعة فيه فالتفاوت
والزيادة والنقصان اذا يعرض بالذات وللحركات بتوسطه وبالعرض
فهو مقدار الحركة والمعبر عنه بالزمان والحركة والزمان وان كانا امرين غير قارين
بحيث لا يمكن اجتماع جزئين من كل منهما معا في الوجود ويكون وجود كل جزء لا
مشروطا بانقضاء جزء سابق لكن من العلوم المحقق ان ذلك الامتداد
المتخيل من كل منهما ليس وهما محضا وفرضا مجردا من العقل بل بين اخذ كل حركة
وتركها امر بسيط متجدد الاضافات والنسب الى اجزاء المسافة يشهد
بوجوده الحس وهو من حيث ذاته امر بسيط مستمر وهو الذي يعبرون عنه
بالحركة بمعنى التوسط ومن حيث تبدل نسبه وتجدد اضافاته الى حدود
المسافة يفعل من الخيال امر ممتد متصل غير قار بحيث لو فرض وجوده
في الخارج لا يمتنع اجتماع جزئين منه في الوجود كما يفعل الشعلة المدارة في
الخيال دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما وذلك الامر الممتد الغير القار
هو الذي يعبرون عنه بالحركة بمعنى القطع ولظهور الممتد المتخيل في بادي الرأي
جرت عادتهم على ان يقيموه مقام ذلك الامر البسيط ويبحثوا عن احواله
وكذلك الزمان الموجود امر بسيط مطابق للحركة بمعنى التوسط ويقال له

الآن

الآن
السيال لكن يتخيل من تجدد ذاته النسبية وتبدلاته الاضافية امر ممتد متصل
وهو الزمان المشهور وهو مقدار الحركة بمعنى القطع فظهر مما ذكرنا ان الحركة
والزمان امران محققان وان كان امتدادهما خياليا ناشيا من تجددات
نسبهما والفلاسفة يقولون الزمان قديم والا لكان عدمه سابقا على
وجوده سبقا لا يجامع فيه السابق مع المسبوق وقد بين ان هذا
السبق لا يعرض اولا وبالذات الا لاجزاء الزمان واذا عرض لغيره فبتوسطه
فسبق عدم الزمان على وجوده يكون بزمان آخر وذلك الزمان الآخر
اما ان يكون قديما او ينتهي الى قديم دفعا للتسلسل فيثبت قدم الزمان
وقدم الزمان يستلزم قدم الحركة وقدم الحركة يستلزم قدم المتحرك فيلزم
قدم الجسم وهو مطلوبهم اجيب بانه لا نسلم ان عروض السبق الذي لا يجامع فيه
السابق مع المسبوق اولا وبالذات ليس الا لاجزاء الزمان ولغيره
بالعرض وبتوسطه ومن اين يلزم ان يكون له معروض يقتضيه بالذات
بحيث يمتنع انفكاكه عنه ولم لا يجوز ان يعرض التقدم تارة لمعروض وان اخر
آخر وقيل علة القبلية التي لا يجامع فيها القبل مع البعد لا يعرض حقيقة
الا للامتداد غير قار يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود اذ عدم اجتماع القبل
والبعد اثر امتناع اجتماع الاجزاء فما لا جزء له اصلا وما له اجزاء لكن يمكن
اجتماع اجزائه في الوجود لا يعرض له هذا التقدم والتأخر وانما يعرض له
اجزاء ولاجزائه امتناع ولبعض اجزائه تقدم على البعض بحسب الذات
لا باعتبار امر آخر حتى يحكم كل عاقل منصف اذا راجع الى وجدانه بان عدم
الحادث ليس بمتقدم بحسب ذاته ومفهومه على وجوده بل المتقدم
ليس الا الزمان الذي وقع فيه العدم والمتأخر ليس الا الزمان الذي وقع
فيه الوجود واجيب ايضا بانه سلمنا ان هذا السبق لا يعرض اولا و
بالذات الا لاجزاء الزمان لكن لا نسلم ان الامتداد الخيالي الذي يعبر عنه
بالزمان يفعله في الخيال امر بسيط موجود في الخارج بحيث يتجدد نسبته
واضافاته ولا يلزم من فعله امر هذا شانه امتداد في الخيال كون كل
امتداد خيالي حاصلا من مثل هذا الامر بل يجوز ان يكون الزمان خياليا
محضا من غير وجود امر متجدد النسب في الخارج هذا لكن لا يخفى ان تقدم الاشيا

الزمانية بعضها على بعض تقدما زمانيا ثابت فى نفس الامر لا هو مخترع محض وفرض
مجرد من الوهم والخيال اللهم الا ان نقال ما ذكروه من تحقق الحركة بمعنى التوسط
فى الخارج وارتسام الامر الممتد منه فى الخيال وكذا ارتسام المقدار الممتد
الذى يقال له الزمان فى الخيال مسلم كله بعد حدوث العالم واما قبله فلا
حركة ولا زمان ولا متقدم ولا متاخر واما تقدم عدم الزمان على وجوده فليس
مفهوما ثابتا فى النفس الامر بالفعل الا على معنى انه لو تصور احد ذلك
العدم وفرض وقوعه فى الزمان نزل له منزلة الحوادث الزمانية يحكم انه
مقدم فى الزمان على وجوده والا فلا شئ بالفعل اصلا من السبق والسابق
والمسبوق ولكن الامر بالنسبة الى علم الله او علوم المبادى العالية مشكل
ثم اقول لم لا يجوز ان يعرض التقدم والتاخر اولا وبالذات لامور مجردة غير
جسمانية مترتبة متعاقبة مشروطة وجود كل لاحق منها بانقضاء سابق
كما ذكرنا فى ترتب الارادات او تعلقاتها ويكون الزمان عبارة عن الامتداد
التخيل فى تلك الامور ولا يلزم من قدم الزمان على هذا قدم العالم الجسمانى
الثالث من ادلتهم على قدم العالم ان العالم يمكن وجوده فى الازل والا لامتنع
ثم اذا وجد يلزم انقلاب الممتنع ممكنا فتاخر الواجب وجوده عن الازل
مع امكانه فيه ترك الوجود فى افاضة الوجود على القابل له مدد الاابى وهو
محال على الجواد المطلق ورد هذا الجواب بان الثابت المعلوم ان الازلية
امكان العالم على ان يكون الازل ظرفا للامكان نفسه ولا يلزم منه امكان
ازلية الوجود على ان يكون الازل ظرفا للوجود والمحال الذى هو ترك الجود
من الجواد المطلق انما لزم من الثانى دون الاول واعترض الفاضل الشريف
بان معنى ازلية الامكان ليس الا استمرار اتصاف الممكن بالامكان فى جميع
اجزاء الازل ومعنى استمرار الاتصاف بالامكان ليس الا جواز الاتصاف
بالوجود فى كل جزء من اجزاء الازل وجواز الاتصاف بالوجود فى كل جزء من
اجزاء الازل هو بعينه معنى امكان الازلية فالاستلزام بين ازلية الامكان
وامكان الازلية مقرر واورد على هذا الاعتراض الفاضل الشهير بخواجه زاده
انه ليس من ضرورة الامكان جواز الاتصاف بجميع انحاء الوجود بل يتحقق الامكان
باتصاف الممكن فى الازل بجواز اتصافه بالوجود فيما لا يزال مع امتناع وجوده

فى الازل فمنع استلزام المذكور اشكال القول ويرد على هذا الايراد انه من ضرورة
الامكان عدم امتناع ذات الممكن عن الوجود مطلقا مع قطع النظر عن جميع
الاغيار ثم الازل وما لا يزال من اجزاء الزمان واجزاء الزمان كلها متساوية
فى عدم اقتضاء وجود موجود وعدمه النوع عنه كما لا يخفى فعدم امتناع ذات
الممكن عن الوجود فى كل جزء من اجزاء الزمان لازم فهو فى الازل لازم وهو
امكان الازلية فهو لازم الازلية الامكان ولا شك ان هذا وارد على هذا
المورد على قواعدهم ولكن الحق ما حققناه فى الجواب عن الدليل الاول
من جواز امتناع الازلية بحسب اقتضاء الحكمة تفرد الواجب بالقدم وسبق
وجود الممكن بالعدم وان كان الازلية بحسب ذات الممكن لازما فلا يكون
تاخر الواجب وجود العالم من ترك الجود فى شئ بل اختيار منه سبحانه ما هو
الاوفق للحكمة وبهذا تمحض كمال فاين هو من المحال والرابع من ادلتهم على
قدم العالم ان كل حادث لا بد ان يكون مسبوقا بمادة ويكون محلا لاستعداد دانه
المقربة له من الوجود فتلك المادة ان كانت حادثة ايضا يكون مسبوقة
باخرى فلا بد ان تنتهى الى مادة قديمة حتى لا يلزم التسلسل وان كانت المادة
قديمة يكون جسما قديما لان الهيولى لا ينفك عن صورة ما لكنه والهيولى مع
الصورة الحالة فيها جسم فقدم الجسم لازم وهو المطلوب اما عدم انفكاك الهيولى
من الصورة وكون المركب من الهيولى والصورة جسما فقد ذكرنا طرفا منها
فلا يبعد ما من اراد الاطلاع فليطالع ثمة واما كون كل حادث مسبوقا بمادة
ففى اثباته طريقان على ما نقل عنهم احدهما ان كل حادث ممكن ازلا والا
لزم الانقلاب المحال والامكان الثابت اذ لا بد له من محل يقوم به لانه العلم
ان الامكان معنى لا يقوم بذاته لا جايز ان يقوم بذات الحادث لان ما لم
يثبت فى نفسه لا يثبت له غيره فالحادث قبل حدوثه لا يصلح لان يقوم به
امكانه ولا جايز ايضا ان يقوم امكان الحادث بمحل منفصل عن الحادث
ومباين له فى الوجود وان كان له نوع تعلق به كالفاعلية لان الفاعل
وان كان له تعلق التاثير بمفعوله لكنه مع ذلك التعلق مباين فى الوجود
للمفعول ومنفصل عنه فلا يصلح لان يكون محلا لامكان الحادث بل لا بد له
من محل يتصل فى الوجود الحادث اتصالا تاما بان يكون محلا لامكان ما الحادث

قبل حدوثه ثم وجوده عند حدوثه والمحل الذى بهذا شانه ليس الا المادة وثانيهما
ان الحادث لابد له من شرط حادث حتى يتصور حدوثه اذ لولا ذلك لتقرر له
القدم لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة القديمة ولذلك الشرط من
شرط آخر وله من آخر الى غير النهاية ولا يمكن ان يكون تلك الشرائط التى
يجتمع المشروط اذ يلزم حينئذ اجتماع امور مترتبة غير متناهية فى الوجود و
هو مع انه يستلزم قدم ما فرض حدوثه محال كما مر غير مرة بل لا بد ان يكون
من المعدات التى يكون وجود كل لاحق مشروطا بانقضاء السابق
وهذه المعدات من شانها ان يقرب المعلول الاخير من الوجود بحيث
كلما وجد واحد منها زاد قرب المعلول من الوجود فيحصل بحسبها للمعلول
استعدادات متفاوتة بالقرب والبعد فهى امور موجودة غير قائمة بذاتها
لانها معان وغير قائمة بذات الحادث ايضا لان ذات الحادث معدومة
عند وجودها والموجود لا يقوم بالمعدوم ولا بمحل مباين للحادث ومنفصل عنه
فى الوجود كما ذكرنا بل بمحل متصل به اتصالا تاما بان يكون محلا لاستعداد
اولا ولنفسه ثانيا فذلك هو المادة لا غير والجواب عدم تسليم تركب
الجسم من الهيولى والصورة ثم عدم تسليم امتناع انفكاك الهيولى عن
الصورة لما قد ثبت من بطلان ادلتهم التى استدلوا بها على هذين ثم عدم
تسليم كون كل حادث مسبوقا بمادة بناء على جواز قيام امكان الحادث
بذات الحادث لكون اتصاف الممكن بالامكان اتصافا عقليا لا خارجيا
وعدم توقف الاتصاف العقلى على وجود الموصوف فى الخارج كما قرر
هذان الحكمان فى موضعهما وكذا حال الاستعدادات التى بنوا عليها طريقهم
الثانى فانه لا قاطع بكونها امورا موجودة فى الخارج بل يكفى ان يكون حالات
اعتبارية ثابتة للحادث فى العقل مع انه يجوز ان يكون تلك المعدات
امورا موجودة قائمة بانفسها ويكون اعداد كل سابق منها للاحق باعتبار
مناسبة خاصة بينهما لا الاشتراك فى المحل مثل المناسبة بين الفاعل والمفعول
واذا قد سمعت ادلة القدم وعرفت وجود الخلل التى فيهما فاسمع الآن ادلة
الحدوث فاعلم ان التعويل فى ذلك على الادلة السمعية من الكتاب
والسنة واطباق الامة بل اطباق الامم كلها من لدن آدم عليه السلام

الى

الى يومنا هذا ولذلك الحق الاعتقاد بحدوث العالم بضروريات الدين وكفر
جاحده اما العقليات المنقولة فى هذا الباب فلا تخلوا عن الحوادث لما انه
ضعف وخلل ايضا منها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث لما انه لا يخلو عن الشكل
والكون والوضع وساير ما يتميز به عن اغياره من الاعراض وكل عرض
من حادث لانه لا يبقى زمانين وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
لان قدمه يستلزم قدم الحادث لان حصوله فى الازل مع عدم خلوه عن الحادث
يستلزم حصول الحادث فى الازل ويرد عليه منع عدم بقاء العرض زمانين
اذ لا دليل يعتد به لهم عليه مع ان البقاء محسوس ومنع قولهم حصول الحادث
فى الازل مع عدم خلوه عن الحوادث يستلزم حصول الحادث فى الازل
وانما يستلزم ذلك لو كان الازل جزء معينا وحصل فيه ما لا يخلو عن الحوادث
وليس كذلك بل الازل عبارة عن ازمنة غير متناهية لا اول لها فيجوز
ان يكون ما لا يخلو عن الحوادث حاصلا فى تلك الازمنة بحيث لا
يوجد لوجوده اول اصلا بخلاف كل واحد من الحوادث التى يخلو فيه وانه
لا يوجد حادث منها الا وقبله حادث آخر فليس شىء من تلك الحوادث
ازليا مع كون نوعها او جنسها ومحلها ازليا ومنها ان كل جسم لا بد له
من كون ما فى حيز ما البتة فان كان قديما فاما ان يوجد له كون قديم او
يوجد قبل كل كون له كون آخر اذ لو ذلك ولا هذا لزم خلو الجسم عن الكون
والقسمان باطلان ولذا القسم اما بطلان القسم الاول فلان الكون حد
القديم لابد ان يكون سكونا اذ الحركة اكوان متعددة والسكون لا
يجوز قدمه لان القديم يمتنع عدمه والسكون جائز عدمه اما ان القديم
يمتنع عدمه فلان القديم اما واجب بذاته واما مستند الى الواجب الموجب
بالذات او بواسطة شرط قديم لان القديم لا يصلح اثر المختار ومن المعلوم
ان الواجب وما يستند اليه بالذات بطريق الايجاب يمتنع عدمه بقى ما
يستند اليه بواسطة الشرط القديم وننقل الكلام الى ذلك الشرط حتى ينتهى الى
شرط يستند بالذات الى الواجب دفعا للتسلسل فيمتنع عدمه وعدم ما
يستند الى الواجب الموجب بواسطة وكذا ما يستند بواسطة ذلك
الواسطة وكذا الى ان يشمل هذا الحكم جميع الشرائط والمشروطات فثبت

ان ما يستند الى الواجب الموجب بالذات او بالواسطة ممتنع عدمه وقد
سبق ان القديم ينحصر في الواجب وفيما يستند اليه بطريق الايجاب بالذات
او بالواسطة وكل من هذه ممتنع عدمه فاما ان السكون جايز عدمه فلان
الاجسام متساوية في الماهية فجواز الحركة على بعضها كما نعرف بالمشاهدة
دليل على جوازها على سايرها وايضا الاجسام اما بسايط او مركبة
منها ويجوز على البسايط متصلة كانت او متضمنة في ضمن المركبات
ان يماس ما ليس له مماس وان يماس يسارا ما هو مماس يمينه وبالعكس
وكل ذلك لا يمكن الا بالحركة وايضا القادر المختار في قدرته ان يحرك
كل ساكن واما بطلان القسم الثاني فبالبراهين الدالة على بطلان
التسلسل مثل برهان التطبيق والتضايف ويرد عليه منع المقدمة القائلة بان
القديم لا يصلح اثرا للقادر المختار بناء على جواز صدور القديم عن المختار اذ
ليس من ضرورة علية الاختيار تقدمه بالزمان على المختار بل اللازم ليس
الا التقدم الطبيعي وهو لا يوجب حدوث الاثر ومنع تساوي الاجسام
في الماهية ومنع استلزام الاشتراك في البساطة جواز التماس المذكور
بناء على جواز التخالف في الاحكام للتخالف في الماهية ومنع كون تحريك
كل ساكن في قدرة القادر المختار بناء على جواز عدم قبول بعض الساكن
الحركة وامتناعه عنها بحسب الذات ومنع بطلان جواز مسبوقية كل
كون بكون آخر بناء على توقف جريان براهين التسلسل على الاجتماع
في الوجود وعدم جريانها في الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود ومنها انه
لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي باطل بقسميه
وكذا المقدم اما بطلان القسم الثاني فلما بيناه آنفا واما بطلان القسم الاول
فلثبوت حدوث الحركة بوجوه الاول ان ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير
وماهية الازلية عدمها وبينهما منافاة والثاني ان حدوث كل جزئي من
مطلق الحركة يستلزم حدوث المطلق اذ لا وجود للمطلق الا في ضمن المقيد
والثالث ان كل حركة مسبوقة بعدم ازلي فلو كان شيء من الحركات ازليا
يلزم اجتماع وجود شيء وعدمه في الازل والرابع اجراء براهين التسلسل
وكل من ذلك الوجوه مبني على كون الحركة عبارة عن الامر المتصل المتخيل

الذي

الذي يعبر عنه بالحركة بمعنى القطع وليس الامر كذلك بل الحركة هي الامر البسيط
المعبر عنه بالحركة بمعنى التوسط وقد عرفت انه بسيط موجود لا جزء له ولا
جزئي ويجوز ان يكون مستمرا ازليا ولا يكون مسبوقا بعدم ازلي وليس
ماهيته عبارة عن المسبوقية بالغير وليس وجوده في ضمن المقيدات
ولا تسلسل يلزم لانه لا تعدد فيه وليس التعدد والتجدد الا في النسب
والاضافات الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج مع ان بعض هذه الوجوه
مبني على كون الازل وقتا محدودا او جزءا معينا من الزمان يجتمع فيه اعدام
الحركات فاذا حصل فيه شيء من الحركات يلزم النقيضين لكن قد مر
مرارا ان الازل ليس كذلك وكذا لزوم حدوث المطلق من حدوث
المقيدات ليس بتام كما لا يخفى واعلم ان ما استدلوا به على حدوث
السكون ان تم يدل على حدوث الحركة ايضا لكن قد عرفت عدم تمامها
ومن ادلة الحدوث ان كل جسم مركب اما من اجزاء لا تتجزى او الهيولى
والصورة وكل مركب ممكن وكل ممكن موجد وكل موجد مخرج من العدم الى
الوجود فهو محدث ولا يخفى ما فيه فتامل ولا تحوجنا الى التطويل ثم ان لهم
في اثبات هذا المطلب وجوها آخر لكنه لا يغاير الوجوه المذكورة الا بنوع
تقرير وتغيير تعبير ولذلك اكتفينا بذكر هذه وقد تبين بما قررناه لك ان
العقل ليس له استبداد في الوقوف على حقيقة الحال الا ان يكون له
استمداد من النقل فكمال المعرفة الحاصلة من امثال هذه الادلة العلم
بالعجز والقصور وبان من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وبانا لا نزداد
الا تحيرا كلما فصلناه تفصيلا وانا ما اوتينا من العلم الا قليلا فليس
لنا طريق الى العلم الا باعلام العليم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك
انت العليم الحكيم ثم ان هذه الدلايل التي استدلوا بها على قدم العالم
يستدلون بها ايضا على ابدية العالم بنوع تغيير في التقرير والاجوبة المذكورة
هناك اجوبة ههنا ايضا تقرير الاول انه قد ثبت مما ذكر ان العالم ليست
له من علة حادثة بل علته التامة بجميع اجزائه قديمة والقديم لا يزول فلا
يزول معلوله ايضا وتقرير الثاني انه لو انعدم العالم انعدم الزمان الذي
هو مقدار حركة الجسم المتحرك فيتصف عدم الزمان الذي بالبعدية الزمانية

بالنسبة الى وجوده فيلزم للزمان زمان وتقرير الثالث ان انعدام الزمان
يستلزم ترك الوجود من فياض الوجود وتقرير الرابع ان العالم وان زال
وجوده لا يزول امكانه والا يلزم الانقلاب فلابد للامكان من حامل لا
جايز ان يكون ذاته حاملا للامكان في حالة عدم بل الحامل له ليس الا الهيولى
والهيولى لا تخلو عن الصورة والصورة مع الهيولى جسم فيلزم وجود
الجسم على تقدير عدمه ونقل عن جالينوس ان العالم ابدي الوجود والا
لكانت الشمس قابلة للذبول اذ طريق الزوال هو الذبول ولو كانت
قابلة للذبول لظهر فيها اثر ما من الذبول في المدد المتطاولة التي رصدها
الارصاديون فيها لكن تحقق بالارصاد الكلية منذ مدد مديدة ودهور
طويلة انها ما تغيرت عن مقدارها التي كانت عليها والجواب منع طريق
الزوال في الذبول ومنع لزوم ظهور اثر الذبول في المدد المذكورة على
تقدير قابليتها للذبول بناء على ان القابلية للذبول لا يستلزم تحقق
شيء فشيء في كل زمان بل يجوز ان يكون في سن دون سن كذبول
بدن الحيوان يكون في سن الهرم دون الشباب ويجوز ان تحقق منها
بشيء من الذبول لكن لا يحس بها لغاية قلتها ثم صرح الامام بان الازلية
تنافي الحدثية والمخلوقية من جهة ان الازلية عدم الاولية للوجود وعدم
المسبوقية بالعدم والحدثية كون الشيء مخرجا من العدم الى الوجود والمخلوقية
يراد فيها او لا يلازمها فقال رضي الله عنه وصفاته في الازل غير محدثة
ولا مخلوقة ومن قال انها محدثة او مخلوقة او وقف فيها او شك
فيها فهو كافر بالله تعالى اما كونه غير محدثة ولا مخلوقة فلما ثبت من ازليتها
وظهور التنافي بين الازلية والحدثية كما ذكرنا واما كون القائل بالحدوث
والخلوق والواقف الذي يتوقف في انها ازلية او محدثة ولا يحكم بشيء
منهما والشاك اي الذي يتردد في انها ازلية او محدثة كافرا فلقولهم
بخلو الواجب عن الكمالات واتصافها بنقائضها التي هي نقايض
او بجوازها ولتكذيبهم النصوص الدالة على ازلية الصفات من الكتاب
والسنة ولمخالفتهم الاجماع المنعقد على ازليتها في عصر الصحابة والفرق
بين الوقف والشك ان الوقف عام يتناول الشك والظن والوهم

وماصدر

وماصدر عن عناد مع اليقين بالازلية وان الشك هو التردد والواقع
في النفس سواء كان في مرتبة تساوي الطرفين او غلبة احدهما و
الوقف هو القول فالظاهر بالوقف عدم العلم قال رضي الله عنه
والقران كلام الله تعالى اي الكلام النفسي لا الحسي المركب من الحروف
والاصوات الذي عرفوه بما بين دفتي المصاحف واستنبطوا
منها الاحكام الشرعية في المصاحف مكتوب بالنقوش الموضوعة
للدلالة على الفاظه وفي القلوب محفوظ بصور الكلمات والحروف
المرتسمة في الخيال الدالة عليه وعلى الالسن مقرو بالفاظه لا بذاته
وعلى النبي منزل بالايات والسور التي دته بتلقفانه بواسطة الملك
وتلاوته عليه وقد روي ان الله تعالى انزل القران دفعة الى سماء
الدنيا محفظة وكتبة الكتبة ثم نزله منها بلسان جبرائيل عليه السلام شيئا
فشيئا بحسب المصالح لفظنا بالقران مخلوق فانه اصوات مكيفة بكيفية الحروف
شاهد حدوثه بعد ما لم يكن وكل حادث فهو مخلوق الله تعالى وكتابته له
مخلوق وقراءتنا بالقران مخلوق والقران غير مخلوق والمراد من الكتابة والقراءة
الفعلان الصادران عن الكاتب والقاري اذ لو كان بمعنى المقرو والمكتوب
لم يكن بين قوله وقراءتنا وبين قوله ولفظنا بالقران فرق ويلزم استدراك
احدهما والمقصود ان كلام الله قديم ثابت ازلا وهو صفة ازلية قائمة بذاته
تعالى فليس هو الا الكلام النفسي واما اتصاف القران بصفات المحدثات
من كتابتنا وقراءتنا له فليس المراد من القران الموصوف بامثال هذه
الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى بل المراد به الكلام المركب من
الحروف والاصوات الدالة على ذلك الكلام النفسي القديم الحادث بحسب
تنوعاته بسبب تعلقاته المنقسم الى الايات والسور وبهذا الذي ذكرنا
ههنا وفي ما تقدم في فصل الكلام من كون الكلام اللفظي المركب من الحروف
المنقسم الى الايات والسور المتنوع الى الاخبار والانشاء حادثا و
مسمى بكلام الله تعالى مجاز التسمية للدال باسم المدلول هو ما عليه جمهور
متاخري الاصحاب الا انه يلزم منه ان لا يكون ما بين دفتي المصحف كلام الله
حقيقة وان لا يكون المقرو في السن الناس بل ما قراء به جبرائيل عليه السلام

حين انزله الى النبي عليه السلام كلام الله حقيقة مع انه علم من الدين ضرورة
انه كلام الله وانعقد الاجماع عليه في كل عصر من عهد النبي عليه السلام الى يومنا
هذا حتى انعقد الاجماع على تكفير من جحد كونه كلام الله ويلزم ايضا ان لا يكون
التحدي بكلامه وان لا يكون الاعجاز وصف كلامه وغيرها من الفضايح
والقبايح وهذه كلها مفاسد عظمى وشنايع كبرى كما لا يخفى ويأبى عنه
ايضا ما ذكر قول الامام ههنا فانه بعد ما صرح بان القران في المصاحف
مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقرو وعلى النبي
نزل صرح بان القران غير مخلوق فالمتبادر ان ما كان مكتوبا ومحفوظا
ومقروا ومنزلا وغير مخلوق واحد وكذا يأبى عنه قوله عقيب هذا وما
ذكر الله تعالى في القران عن موسى عليه السلام وغيره الى آخر القول
واشار صاحب المواقف الى ان هذا الزعم من الجمهور نشأ من غلطهم
في فهم كلام الشيخ الاشعري فانه قال الكلام هو المعنى النفسي ففهموا من
المعنى مقابل اللفظ ومدلوله فحكموا بان الكلام القديم القايم بذاته هو
المعنى المدلول للالفاظ والالفاظ الدالة عليه حادثة وما هي كلام الله
حقيقة وانما تسميته بالكلام مجاز لتسمية للدال باسم المدلول فالتزموا المفاسد
المذكورة واقول قد اضطرب كلامهم في الكلام فتارة قالوا بان الكلام
اللفظي بانواعه واشخاصه اثار تعلقات الكلام النفسي القديم القايم
بذات الله تعالى البسيط في ذاته وهو مبدا له فيكون امرا واحدا
وتارة قالوا بان اللفظي بجملته المتنوعة الى الامر والنهي والاخبار
وسايرها دال على الكلام النفسي فيلزم التنوع والتعدد فيه ايضا وقد
اشرنا الى هذا الاضطراب في آخر فصل الكلام والحق ان مراد الشيخ الاشعري
من المعنى في قوله الكلام هو المعنى النفسي هو المعنى المقابل للفظ كما فهموا فيكون
معناه القايم بالغير غير محسوس بالحس الظاهر ويكون الكلام النفسي الذي
اثبته الاشعري هو الالفاظ الدالة على المعاني المكتوب في المصاحف بنقوشه
الدالة على الالفاظ المقروة على الالسن بالفاظه المحفوظة في القلوب بصور
حروفه القايمة بذات الله تعالى بلا ترتب ولا تعاقب بين حروفه فان
ذلك في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالات واما في ذاته المقدسة

عن الالات

عن الالات يجوز ان يحصل الكلام دفعة بجملته بلا ترتب وانقضاء هذا اختيار
صاحب المواقف وقال الشريف الشارح للمواقف وهذا المحمل لكلام
الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى الملة واقول فيرجع كلام
الاشعري في الكلام الى قول الحنابلة مع ان المخالفة بينهم شايع مع ان العقل
قيام الكلام المركب من الحروف بذاته تعالى سيما دفعة من غير ترتب وتعاقب
مشكل جدا مع ان الامام فيما بعد والله متكلم بلا آلة ولا حروف يخالف
لاختيار هذه الافاضل فالاقرب عندي ان يكون الكلام النفسي
القديم هو الصور العلمية للكلمات والحروف فانه كما لا اشكال في قيام
الصور العلمية للاعيان بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض العقلاء كذلك
لا اشكال في قيام صور الحروف والكلمات مجتمعة معا بلا ترتب ولا
تعاقب بلا قيام اعيان الحروف المنقضية اللازمة لها الترتب
والتعاقب بذات الله تعالى بخلاف صورها العلمية فيكون المقرو بالسنة
العباد حكاية كلامه تعالى ويكون اعيان الحروف القايمة بالسنتهم التي هي
حكاية كلامه تعالى حادثة مع ان المحكي قديمة كما اذا قرانا قصيدة لشاعر علم
بالضرورة ان تلفظنا بتلك القصيدة والفاظنا حادثة في وقت قراءتنا
وان المحكي من قول الشاعر سابقة قبل ذلك الوقت بمدد مديدة ففي
هذا التقصي عن المفاسد المذكورة وعن الاضطراب اللازم للجمهور و
عن الاشكال الواقع في كلام صاحب المواقف واختيار الشهرستاني
والشارح الشريف الا انه يلزم عدم التغاير بين صفة العلم والكلام
ورجوع الكلام الى نوع من العلم ولا باس به فانه اهون بالنسبة الى
ساير المحذورات وان كان مخالفا لقواعد الاشاعرة فان غرضنا
التحقيق لا التقليد لاحد مع انه يمكن الفرق بين العلم والكلام على هذا
بما يجد كل احد حين ما رتب في نفسه معاني يريد التكلم والتعبير عنه
بالفاظ من حالة زائدة في تلك المعاني في ذلك الحال على ساير الصور
العلمية اذا لم يكن في صدد التكلم بها والتعبير عنها وان لم يفصح العبارة
عن حقيقة تلك الحالة الزائدة ويندفع ايضا بما قلنا ما اورد على القول

الاول من لزوم عدم الفرق بين الكلمات ومعانيها مثل لمع ملمع فانه لا شك
ان الصورة العلمية الازلية للمع مغاير للصورة لملمع من حيث انطباق
الصورة العلمية للمعلومات مع ان كلا من صور الحروف ازلي غير دا
في الترتيب المقتضي للحدوث فتامل فيكون معنى قول الامام ههنا ان
القران في المصاحف مكتوب وعلى الالسن مقرو وتوصيفا للمحكي
باوصاف الحكاية وهو شايع مستعمل عند اهل العرف واللغة
كما تقول كتبنا قصيدة فلان الشاعر وقرانا ها اليوم مع ان القايم
بالسنتنا غير قايم بلسان الشاعر ومعنى قوله والقران غير مخلوق
توصيف له بصفته الذاتية الثابتة له من غير اعتبار الحكاية كما تقول
انشا الشاعر هذه القصيدة منذ ار بعائة اعوام فان قلت صور
جميع الكلمات والكلمات العلمية مثل كلام زيد وعمرو قايمة بذاته تعالى
فما وجه اختصاص الكلام المعهود لان يكون كلام الله تعالى دون
سايرها قلت لان صور ساير الكلمات قايمة بذاته على انها
ظلال اعيان الحروف والكلمات القايمة بالذوات الخارجية
والاشخاص الانسانية وصور كلمات هذا الكلام قايمة على انها
مضافة في انفسها الى ذات الله تعالى وثابتة فيه ثبوتا اصليا
وهذا كما اذا تصورنا كلاما سمعناه من زيد مثلا فان صور حروف
ذلك الكلام تحصل في ذهننا وتقوم بنا لكن من حيث انه ظل للكلام المسموع
من الغير وقيام صور كلمات المخلوقات بذاته تعالى من هذا القبيل
واذا انشانا في انفسنا صورة كلام نريد ان نتكلم به لا شك ان صور
حروف هذا الكلام ايضا تحصل لنا حصولا اصليا من حيث انها
مضافة لنا وقيام صور حروف الكلام المعهود بذاته تعالى من هذا القبيل
والكلام النفسي الثابت بالدلايل المذكورة ليس الا معاني انواع
الكلام وصور الحروف والكلمات العلمية المفصلة الا الامر والنهي
والاخبار وغير القايمة بنفس المتكلم المعبر عنها بالاعيان الخارجية
للكلمات والحروف لا الصفة الواحدة البسيطة الموجودة القايمة
بذات المتكلم بحيث يكون مبدا الانواع الكلام غاية ما في الباب

ان

ان واحدا انما يعبر عن كلامه النفسي بالفاظ وحروف قايمة بلسانه كما قامت
صورها بذاته والواجب تعالى اظهر لعباده كلامه النفسي بخلق الفاظ دالة
عليه في السنة عباده من الملك والانسان او خلق نقوش
دالة على تلك الالفاظ في بعض الواح غيبية بحيث يطلع عليه من ارتضى
من عباده فان قلت فلزمت المفاسد المذكورة بعينها من عدم كون
الالفاظ كلام الله حقيقة وعدم كون المتصف بالتحدي والاعجاز كلام الله
حقيقة مع الكل ما قصدت هذه التفصيلات الا التخلص عن تلك المفاسد
قلت بين اعيان الالفاظ وصورها العلمية الدالة على معانيها التفصيلية
مطابقة بحسب الماهية والتعين الشخصي بحيث يوصف تلك الاعيان
باوصاف هذه الصور في كل عرف ولغة من غير عده مجازا كما تقرا
شعر الشاعر وتقول هذا شعر فلان الشاعر مع ان الالفاظ القايمة
بلسانك غير الالفاظ القايمة بلسان الشاعر ولا يعد هذا القول
منك مجازا في العرف مع انه لا مدخل ولا معرفة للشاعر في تلفظات
شعره والله تعالى بخلق الالفاظ المعهودة في السن العباد بمشيته تعالى و
قدرته اظهار المافي ذاته من كلامه فلا يعد ما قيل ما بين دفتي المصاحف
وما انزله جبرئيل الى النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وان كان لا
يخلو عند التحقيق عن تجوز ما وكيف وليس ما بين الدفتين الا قراطيس
منقوشة بنقوش وضعت للدلالة على الالفاظ وان كان بوضع
حادث وعدم كون تلك القراطيس المنقوشة كلام الله لا يخفى على صبي
وكيف على عاقل واما وصف الاعجاز والتحدي فيتصف الصور العلمية
للحروف والالفاظ المعهودة القايمة حقيقة بذات الله تعالى بهما اتصافا
حقيقيا فلا اشكال فيه اصلا ومعلوم ان تلك المطابقة التي بين صور
الحروف واعيانها ليست بين الالفاظ والصفة البسيطة حتى يوصف
الالفاظ بصفاتها من غير ان يعد مجازا عرفا فبقي شي اخر وهو اعتراض
المعتزلة بان معاني الاخبار والامر والنهي اذا كانت قديمة لزم كذب
الاخبار والامر بلا مامور والنهي بلا منهي عنه اقول اذا علمت او
ظننت ان حادثة تحدث غدا وقدرت في نفسك ان تخبر فلانا

بحدوث تلك الحادثة بعد حدوثها او كتبت كتابا باخبار لزيد عن حادثة
لم تحدث حين كتابتك لكن تعلم انها ستحدث الى وصول كتابك
اليه فلا كذب فى هذا الاخبار او اوصيت الى ابنك الذى فى رحم
امه او صيتك بان يفعل كذا حين بلوغه فلا استحالة فى هذا الامر والله
تعالى محيط بجميع الاشياء الكائنة والاتية والاوقات الماضية
والمستقبلة بعلمه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى
السماء يعلم الكوائن قبل ما يكون فلا كذب فى اخباراته الازلية
مع ان التعبير بصيغة الماضى عن النسب المحققة الوقوع فى الاستقبال
شايع فى كلام الفصحاء وفى القران ايضا ولا ينكره احد بل يعد نوعا
من البلاغة فليكن جميع الاخبارات الماضية التى فى القران من هذا
القبيل فاى باس به ثم بعد تحقق الكلام النفسى على ما قلنا لا يبعد ان
يتحقق صفة اخرى حقيقة بسيطة قائمة بذات الله تعالى يكون مبداء
لهذا الكلام النفسى فلا يتعطل الدلايل الدالة عليه ايضا ان فرضنا ها
تامة فان قلت فيلزم التكثر فى الذات قلت بل فى الصفات فاذا
جاز التكثر فى الصفات الى سبعة والى ازيد منها عند البعض فليجز
الى اى مرتبة كان فلا استحالة واذ قد سمعت ما تلونا وتيقنت الاقاويل
المقولة فى الكلام تعرف يقينا ان ما قلناه اعدل الاقاويل ولما كان
فى كون الكلام المنقول فى القران عن المخلوقين خصوصا الاشقياء كلام الله
اشكال ظاهر اراد دفعه وقال رضى الله عنه وما ذكر الله تعالى فى
القران حكاية عن موسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام
وعن فرعون وابليس لعنه الله فان ذلك كله كلام الله اخبارا عنهم
وكلام الله غير مخلوق وكلام موسى عليه السلام وغيره من المخلوقين مخلوق
والقران كلام الله لا كلامهم وما نقل فى القران من كلام السعداء وكلام
الاشقياء فهو من حيث هيئته كلام الله وحكاية من الله تعالى كلامهم
فالحكاية كلام الله والمحكى كلامهم ولا دخل فى كون الحكاية كلام الله لكون المحكى
كلام السعداء بل العبرة لصدور الحكاية عن الله تعالى ولا عبرة لصدور
المحكى عن السعيد والشقى والمحكى عن السعيد والشقى سواء فى كون حكايته

كلام

كلام الله عند صدوره عن الله تعالى واعلم ان نقل الكلام عن احد قد يكون بعين العبادة
وقد يكون نقلا بالمعنى فاذا كان نقلا بالمعنى فيكون ذلك النقل كلام الناقل
ظاهرا واذا كان نقلا بالمعنى بالعبارة فيكون عبارة المنقول عنه كلام الناقل
لا يخلو عن نوع خفاء فالعبادة التى صدرت عن المنقول اذا نقلها الناقل
بعينها يكون فى تلك العبادة حيثيتان فمن حيث صدورها عن المنقول عنه
كلام له ومحكى ومن حيث صدورها عن الناقل كلام له وحكاية لكلام الناقل
واخبار عنه وما نقل الله تعالى من كلام المخلوقين كموسى وغيره وعن فرعون
وابليس مخلوق باعتبار الحيثية الاولى وقديم غير مخلوق باعتبار الحيثية
الثانية فان قيل الحكاية فرع للمحكى وتابع له ومتاخر عنه فكيف يتصور
كون الحكاية قديما غير مخلوق مع ان المحكى حادث مخلوق قلت الجواب
عن هذا الاشكال على ما ذهب اليه الجمهور هو ان التابع المتاخر
ليس الا لفظ الحكاية وهو حادث ومخلوق والقديم الغير المخلوق هو
الصفة البسيطة القائمة بذات الله تعالى التى هى مبداء للالفاظ واما
على ما اختاره صاحب المواقف فالجواب ما بينا فى وجه قدم الاخبار
الماضية مع حدوث النسب المخبر عنها فتامل ولما كان كون خطاب المتكلم
مقارنا بسماع المخاطب عرفا معروفا وعادة معتادة كان سماع موسى
كلام الله فى الوقت المعلوم مظنة حدوث خطاب الله تعالى فى وقت
سماع موسى عم رفع الامام بهذا الاحتمال وقال رضى الله عنه سمع موسى
عليه السلام كلام الله قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد كان
الله متكلما ولم يكن كلم موسى وقد كان الله خالقا ولم يخلق الخلق فلما
كلم موسى كلمه بكلامه الذى هو له صفة فى الازل وفرق بين التكلم والتكليم
وحكم بقدم الاول وحدوث الثانى لان التكلم صفة حقيقة ثابتة
لله تعالى فى نفسه مع قطع النظر عن حضور المخاطب ووجود السامع و
كلا صفة ثبوتية محضة بل هو متضمنة بمعنى الاسماع فهو معنى نسبى لا يتحقق
الا بوجود السامع والسامع كما ان الخلق الذى هو صفة حقيقية له تعالى
ازلا قبل ان يخلق بالفعل شيئا من المخلوقات وهو مبداء للمعنى النسبى
المتبادر من لفظ الخلق الذى لا يوجد بدون المخلوق وهذا المعنى النسبى

هو تعلق تلك الصفة الحقيقية او اثر تعلقه كذلك التكليم مع التكلم فان
التكليم اى اسماع كلامه الازلى موسى عليه السلام فى الوقت المعلوم حدث
فى ذلك الوقت من غير ان يحدث له سبحانه صفة قايمة بذات الله بل
بتلك الصفة القديمة القايمة بذاته ازلا بنفسه فالحادث ليس الا سماع
موسى عليه السلام وفهمه الكلام المعين الذى كان قد ثبت ازلا فى
ذات الله ليفهمه موسى وقت حدوث السماع ولهذا ما كان سماعه
مثل سماع كلام المخلوقين مختصا بجهة دون جهة بل شاملا لجميع الجهات
وسمعه من كل الجهات وليس فى الحقيقة من كل الجهات بل هو فى الحقيقة
ليس من جهة اصلا لانه سماع روحانى الكلام معنوى والمعانى و
الارواح المجردة مقدسة عن التعلق بالجهات فان التعلق بالجهات
والاختصاص بواحدة منها انما هو من خصايص الاجسام والجسمانيات
والحروف كيفيات عارضة للاصوات والصوت كيفية عارضة
للهواء والهواء جسم متحيز وان كان لطيفا ففى اى جهة من السامع تكيف
الهواء بكيفية الصوت وتكيف الصوت بكيفية الحروف ثم وصل
الهواء المتكيف بالتموج الى صماخ السامع من تلك الجهة يحدث
السماع للسامع منها بخلاف السامع الروحانى فانه معنى يتلقاه
روح السامع من جهة الغيب غير الجهات الست المكانية بارتفاع
التعلقات الجسمانية والتقيدات الامكانية وانجذابه الى عالم التجرد
واطلاعه الى عالم الانوار لكن الخيال لالفه سماع الاصوات من الجهات
تخيل انه من الجهة ثم لما لا يجد له اختصاصا بجهة دون جهة تخيل انه من كل
الجهات وهذا هو السر فى سماع موسى عليه السلام كلام الله تعالى
من كل الجهات ولما كان يطلق العلم على علم الله تعالى وعلى علم المخلوق
وكذا القدرة وساير الصفات وكان الاشتراك فى الاسماء والمفهومات
العامة مظنة المماثلة ولم يكن فى الواقع مماثلة بين صفات الله تعالى
وصفاتنا بين الامام ما هو الواقع ونفى احتمال المماثلة بقوله رضى الله
عنه وصفاته كلها فى الازل خلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا
ويقدر لا كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويتكلم لا ككلامنا ويسمع لا كسمعنا

نحن

نحن نتكلم بالات والحروف والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف والحروف
مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق اى صفاته تعالى تخالف صفات المخلوقين
فى الماهية وساير الذاتيات والاشتراك ليس الا فى الاسماء و
الاعراض كما ان ذاته تعالى تخالف ساير الذوات بالماهية بلا اشتراك
بينهما فى ذاتى اصلا والاشتراك فى لفظ الذات ومعناها التى هى امر
عرض وكذا يخالف صفاته تعالى صفاتنا فى الاحكام الكلية فانه تعالى
يعلم بعلم هو صفة قديمة تقتضيها الذات ولا يمكن انفكاكه عنها شاملة
لجميع الاشياء واجبها وممكنها وممتنعها محيطة بالكليات والجزئيات
لا يحتاج الى الالات ولا الى ترتب المقدمات مستغنية عن الحدس
والتجربة ومتعالية عن الخطأ والغفلة بخلاف علومنا فانها حادثة
زايلة لا تحيط الا بشىء يسير ومع هذا فى يد التقليد اسير ان اصاب مرة
اخطأ مرارا وان استحضر نظرة نسى انظارا وكذلك قدرته محيطة بجميع
الممكنات ومن اثارها الارض والسموات وقدر جميع المخلوقات من
الملك والانس والجن وان تعاونت وتظاهرت لا يقدر على خلق بقة و
جناحها وكذا رؤيته لا يحتاج الى ضوء نورا ونارا وسيان فى ادراك الليل
والنهار ومستغنية عن مقابلة المرئى وقربه بخلاف رؤيتنا كما لا يخفى وكذا
الكلام فى كلامنا وكلامه كل الكمال وكلامنا كلامه فانه متكلم ازلا بلا حروف
واصوات متعال كلامه عن الالسنة واللغات قال رضى الله عنه وهو شىء
لا كالاشياء ونعنى بالشىء اثباته والشيئية هو الثبوت والشىء هو الثابت
والثبوت يفارق الوجود عند الاشاعرة والفلاسفة وكل شىء موجود
وكل موجود شىء عندهم الا ان الوجود منحصر فى الوجود الخارجى عند الاشاعرة
فالموجود الخارجى شىء فى الخارج والمعدوم الخارجى لا شىء محض عندهم ومنقسم
الى الخارجى والذهنى عند الفلاسفة فالموجود فى الخارج شىء فى الخارج والموجود
فى الذهن شىء فى الذهن والمعدوم فيهما لا شىء محض عندهم فاما عند المعتزلة
فالثبوت اعم من الوجود فكل موجود ثابت واما الثابت فقسمان موجود
فى الخارج ومعدوم ممكن فالثابت المعدوم اى الممكن الذى لم يوجد فى الخارج واللاشىء
المحض هو واسطة بين الموجود فى الخارج واللاشىء المحض وهو عندهم المعدوم

الممتنع لا غير واثبت مثبت الثبوت للمعدوم الممكن دعواه بوجهين الاول
ان المعدومات الممكنة متمايزة بحسب الماهيات ومتخالفة فى الاحكام
فانا اذا تصورناها نجد هذا غير ذاك ونحكم على كل واحد مما لا نحكم على الاخر
ومعلوم ان هذا التمايز ما حصل من التصور فانه عام والتعيين خاص
لكل منهما بل التصور تابع للمتصور والتميز والتعين لا يحصلان الا بالثبوت
فهى ثابتة فى حالة العدم الثانى ان المعدومات متصفة بالاوصاف
الثبوتية كالامكان مثلا وثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له واجيب
بان التميز والاتصاف لا يختصان بالثابت بل الممتنعات المجتمعة
على انتفا ثبوتها وشيئيتها لا تخلو عن التميز والاتصاف فانها متصفة
بالامتناع وبعضها كشريك البارى مثلا يتميز عن البعض كاجتماع الضدين
مثلا وكذا ما اجتمع على عدم شيئيتها من غير الممتنعات كنفس الوجود و
معنى التركيب ومحض الخيالات كجبل من ياقوت وبحر من الزيبق فانه
لا قائل بثبوت واحد منهما مع حصول التميز والاتصاف فى كل منهما
فالحكم باستلزام التميز والاتصاف الثبوت ليس بكلى واحتج النافون
لثبوت المعدوم بوجوه منها ان المعدومات غير متناهية فاذا كان
لها ثبوت فى الخارج يجرى فيه برهان التطبيق لفرض جملتين الاولى مجموع
المعدومات الباقية فى العدم من غير خروج الى الوجود بعد ما كانت
ممكنة فهذا المحال انما لزم من ثبوت المعدوم اذ عدم تناهى المعدومات
محقق فى الواقع ومقرر عندنا وعندكم اجيب بان جريان برهان التطبيق
مشروط بالترتب ولا ترتب فى المعدومات الثابتة ولا تجرى بين جملة
المعدومات وجملة المقدورات فان الثابتة قليلة من الاولى مع لا تناهيها
ومنها ان الثابتات المذكورة لو وجب ثبوتها لزم تعدد الواجب
والا يكون محدثة والمحدث مسبوق بالنفى فالمعدوم منفى مع جريان ما استدلوا
به على الثبوت فهذا الدليل لا يدل على نفى الثبوت مطلقا مع انه مجاب بان
الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب ثبوته وايضا بان الحدوث لا يلزم
من عدم الوجوب بل يجوز ان لا يجب الثبوت ولا يحدث ويكون ممكنا
ازليا ومنها ان العدم صفة نفى والمتصف بصفة النفى منفى وفساده ظاهر

لان

لان الموجودات حتى الواجب يتصف بالسلوب وان ارادوا ان المفهوم
من العدم هو بعينه المفهوم من النفى فالمتصف به منفى يجاب بمنع المقدمة
الاولى فان النفى ما يقابل الثبوت العام والعدم ما يقابل الوجود الخاص
فكيف يكون المفهوم من العدم هو المفهوم من النفى بعينه ومنها ان من
المعدومات ما هى متماثلة بالماهية والا لكانت جميع الموجودات متخالفة
بالذات فالتخالف بين الموجودات المتعددة ليس الا بالتزايلات التى
الواردة على المعدومات وكون المعدوم موردا يستلزم سفسطة ظاهرة
بان يلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدومات والجواب
ان بانضمام التشخصات الى الماهيات الكلية يحصل هويات شخصية فيكون
كل تشخص ذاتيا لازما لكل هوية لا يمكن ان يزول عنها فلا يلزم كون المعدوم
موردا للتزايلات ولا السفسطة ومن الوجوه الدالة على نفى ثبوت
المعدوم وجهان هما العمدة عندهم الاول ان المعدوم لو كان ازلى
الثبوت والوجود من الاحوال الغير القابلة للوجود لما كان لتاثير
قدرة القادر المختار محل اصلا فيتعطل القدرة والثانى ان مفهوم المعدوم
المطلق على تقدير ثبوت المعدوم الممكن اعم من المعدوم الممكن والمنفى لانقسامه
عليهما والعموم لا يتحقق الا بالتميز عن الخاص والتميز ثابت فيكون مفهوم
المعدوم المطلق ثابتا وقد ذكرنا ان المنفى احد قسميه فيكون المنفى ثابتا
لاتصافه بالثابت وهو باطل واجاب الشارح الشريف عن الاول
بان اثر القدرة ليس الا نفس الذات ولا عين الوجود بل اثر القدرة جعل
الذات متصفا بالوجود واتصاف الذات بالوجود وان كان امرا
عدميا فى نفسه لكنه يصح ان يكون اثرا للقدرة كما ان الصباغ اثره جعل
الثوب متصفا بالصبغ مع ان المعلوم ان ليس اثرا فى وجود الثوب
ولا فى وجود الصبغ اقول اثر القدرة ان كان ماهية الاتصاف من غير
اعتبار الثبوت او الوجود فهو غير مخلوق مجعول ومقدم من وجود الذات
فلا يصلح اثرا للقدرة وان كان ثبوت الاتصاف فى الخارج على ان يكون
الخارج ظرفا لنفس الاتصاف لا لوجوده فهو نوع ثبوت ولا يبعد ان
يكون ما اثبته المعتزلة من ثبوت المعدوم مثله وايضا جعل الذات

متصفا بالوجود لا يعقل منه الا ضم الوجود الى الذات والجمع بينهما ولا شك
ان الضم والجمع لا يتصور بين عدمين محضين والفلاسفة لما لم يثبتوا الثبوت
الخارجي للادلة المذكورة ولم يمكنهم انكار تمايز المعدومات بل الممتنعات
واتصافها بالاوصاف الثبوتية اي التي لا يكون السلب جزء منها
اثبتوا الوجود الذهني وقالوا الوجود قسمان وجود يظهر بها احكام
الموجود ويصدر عنها اثارها وبهوله وجود اصيل يسمى وجودا عينيا وخارجيا
كما يظهر للنار الاحراق والاضاءة في وجوده المحسوس بالحس الظاهر
ووجود لا يظهر به الاحكام ولا يصدر عنه الاثار وهو وجود ظلي كتصورنا
حقيقة النار فانها بهذا الوجود لا تضيء ولا تحرق ويسمى ذلك وجودا
ذهنيا وما لا تمايز له في الخارج فله تمايز في الوجود الذهني وفيه يتصف
المعدومات الخارجية بالاوصاف الثبوتية لان التمايز والاتصاف
يستدعيان وجودا واذ ليس في الخارج فهو في الذهني وما قيل
في اثباته من ان المفهومات كليات واذ ليست تلك في الخارج لكون
الخارجيات متشخصات فهي في الذهن فراجع الى هذا وقيل ايضا
ان القضية اذا اخذت بحسب الحقيقة يكون اعم من التي اخذت
بحسب الخارج فذاك العموم ليس الا لعمومها للافراد الخارجية والذهنية
واجاب الامام الرازي بانه يجوز ان يكون التمايز والاتصاف المذكور
ان مبنيين على وجود فرد واحد قديم قايم بذاته غايبة عن الكل ماهية
نوعية او على ارتسام صور جميع الاشياء في العقل الفعال الذي هو مبداء
لجميع الاشيا لكن لهم ان يقولوا ارتسام الصور في العقل هو بعينه الوجود
الذهني لا غير فان المعنى من الوجود الذهني ليس الا حصول صور الاشياء
واما ما تمسكوا به في نفي الوجود الذهني من قولهم وجود الاشياء في الذهن
يستلزم اتصاف الذهن بالاوصاف الخارجية مثل الحرارة والبرودة
والاستقامة والاعوجاج والعظم بمرتبة سبع السموات والارضين
والبحار والجبال فمدفوع بما اشرنا اليه من ان ظهور الاحكام وصدور
الاثار يختص بالوجود الخارج الظلي لكن يرد ان الوجود الظلي تابع للوجود
الاصلي فيقتضي سبق التمايز بين المعلومات حتى يختص كل صورة

بذي صورته ولا مخلص الا بما حققناه في فصل العلم من تحقق جميع الاشياء
في عالم الاعيان تحققا ازليا اصيلا بحيث يكون الوجود الخارجي فرع عال
فان قلت لو كان ذلك تحققا اصيلا لزم ان يظهر فيه الاحكام خواص
قلت لكل مرتبة من الوجود احكام مختصة بها وذكر من الاحكام خواص الوجود
الخارجي فلا يضرنا عدم ظهورها في عالم الاعيان ويسمى الوجود الخارجي
وجودا اصيلا قد يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة هم
غافلون واذا عرفت هذا فمعنى قول الامام وهو موجود كساير الموجو
دات لان وجوده من ذاته ووجود ساير الاشياء باثباته والاثبا
ان كان استعمالا بمعنى الثبوت فالامر ظاهر واما على التقدير معنى
الاثبات فالمراد نعني بالشيء اي في غير الواجب من الاشياء اثبات
الواجب له فيكون ذكر السبب اي اثبات الواجب مقام المسبب
اي ثبوت الاشياء اشارة الى ان وجود الممكنات ليس كوجود
الواجب من جهة انه مسبب من وجود الواجب ووجود الواجب ليس
بمسبب عن الغير او المراد انه ونعني بالشيء اي اذا اطلق على الواجب اثبات
الواجب فيكون الاثبات مضافا الى الفاعل كما انه على الاول يكون مضافا
الى المفعول فيكون ذكر السبب اي اثبات الواجب للموجودات مقام
المسبب اي ثبوت الواجب اشارة الى ان وجود الواجب ليس
كوجودات الممكنات من جهة انه وجود اقوى بحيث يكون سببا
لايجاد ساير الاشياء بخلاف وجود الاشياء فان من قوة الوجود
وشدته وكماله ان يكون علة لوجود غيره ومن ضعفه ونقصانه
احتياجه في تحققه الى الغير وعدم صلاحيته لان يكون علة لغيره وللفلا
والصوفية في شيئية الواجب قول اخر وهو القول بان حقيقة
الواجب عين الوجود لا ان الوجود زائد على ماهية كما في الممكنات
لكن الصوفية يقولون هو الوجود المطلق الموجود بالذات من حيث
وجوب ثبوت الشيء لنفسه الممتنع العدم من حيث امتناع
ارتفاع الشيء عن نفسه وقد المعنا طرفا من مقالهم فتذكر
والفلاسفة يقولون هو وجود خاص تحت الوجود المطلق العام مخالف

بالحقيقة لوجودات الممكنات وان كان مشاركا لها في مفهوم الوجود
المطلق وهو موجود بالذات من غير احتياج في ان يكون موجودا الى
وجود اخر زايدا على ذاته ووجودات الممكنات امور معدومة في انفسها
لكن يكون الماهيات باتصافها بها موجودة في الخارج وتمسكوا في كون
حقيقة الواجب وجودا خاصا لا موجودا بوجود زايد على ماهية بان
وجود الواجب لو كان زايد لكان قائما بذاته والا لكان ماهية الواجب
به موجودا وقيامه بالماهية مع انه غيرها يوجب احتياجه في قيامه الى الغير
فيوجب امكانه واحتياجه الى المؤثر فيه اما غير ماهية الواجب وهو ينافي
الوجوب قطعا او ماهية الواجب نفسها فيلزم تقدمها بالوجود
على وجوده اذ علة الوجود لا بد ان يكون موجودة قبل الوجود المعلول
ولا يمكن ان يتسلسل الوجودات الى غير النهاية بل لا بد ان ينتهي
الى وجود هو عين الذات وهو المطلوب وعلى تقدير التسلسل
ثبت المطلوب ايضا لانا اذا اخذنا تلك الوجودات الزايدة الغير
المتناهية بحيث لا يشذ منها شيء اصلا لاحتاجت جملتها الى علة
موجودة لامكانها بامكان كل واحد منها فوجود علة الجملة لا يجوز ان
يكون زايدا والا لكان مجموع الوجودات الذي فرضنا انه لا يشذ منه
شيء اصلا كذلك فهو عين الماهية وقد ثبت المطلوب واجيب
بان الموجود الزايد ليس له هوية عينية حتى يحتاج الى العلة وتصحيح
الترديد بان علته عين الذات وغيره وهذا ليس بشيء فان
على تقدير صحته يلزم ان لا يكون وجودات الممكنات محتاجة الى
العلة فيلزم انسداد باب اثبات الصانع ثم وجه الخلل فيه
ان الوجود وان لم يكن موجودا لكن اتصاف الماهية به واختصاصه
بها اختصاص الناعت بالمنعوت امر يحتاج الى ما يقتضيه ويرجح
ثبوته على عدمه وهو ضروري والمنكر مكابر واجاب الامام بانا
سلمنا ان الوجود الزايد يحتاج الى علة تجعل الذات متصفا به
واخترنا ان علته هي الماهية مع تعينها لكن لا نسلم لزوم تقدم الماهية
على وجودها بالوجود الاخر بل نقول يجوز ان يكون الماهية من حيث

هي علة فاعلة لوجودها من غير ان يتقدم عليها بوجود آخر كما ان ماهيات
الممكنات من حيث هي علل قابلة لوجوداتها من غير ان يتقدم عليها
بوجودات اخر ورد هذا الجواب بان البديهة قاضية بان العلة
المؤثرة للوجود لا بد وان يكون سابقة عليه بالوجود بخلاف العلة
القابلة فانها يستفيد الوجود فلا بد ان يكون عارية عن الوجود
لئلا يلزم تحصيل الحاصل غيره فيلزم انسداد باب اثبات الصانع
واعتذر من طرف الامام بان البداهة فارقة بين كون الماهية
مؤثرة في وجود نفسها وبين كونها مؤثرة في وجود غيرها وحاكمة بان الاول
مقتضى السبق بالوجود دون الثاني اقول هذا الفرق والحكم من البديهة
لا يمكن ان يدرك بانظار دقيقة فاين البديهة فيما لا يتوصل اليه بالنظر
واما ما قيل من اتصاف ماهية الواجب بالوجود ازلي والازلي لا يحتاج
الى علة فمردود بان ما كان حاصلا من غير ان يكون حصوله مقتضى
ذاته يكون حصوله ولا حصوله سواء بالنسبة الى ذاته فيحتاج الى علة ترجح
حصوله على لا حصوله سواء كان ذلك الحاصل ازليا او حادثا وقد
تقرر عندهم ان علة الاحتياج الى العلة ليس هو الحدوث بل الامكان
وبعد هذا فليس لهذا القول من مورد ومكان وتمسك بعض متاخري
فلاسفة الاسلام في اثبات هذا المطلب بان وجود الواجب
لو كان زايدا لكان المتصف به ماهية كلية لا يمنع نفس تصوره عن
وقوعه بين كثيرين فيلزم وجود سائر جزئياتها بحكم ان ما بالذات
والماهية لا يتخلف اصلا فيلزم تعدد الواجب وتكثره وايضا لو كان
سائر الجزئيات ممكنا او ممتنعا للزم كون الواجب ممكنا او ممتنعا
بحكم المماثلة والاتحاد في الماهية فيتعين الواجب لسائر الجزئيات
فيختل التوحيد اجيب بمنع استلزام زيادة الوجود كون الماهية
المتصفة بالوجود الزائد كلية وبجواز ان يكون ماهية الواجب متعينة
بذاتها بحيث يمنع نفس تصورها عن وقوع الشركة فيه ويقتضي وجودها
الزائد على ذاتها المتعينة اقتضاء تاما مع انه يمكن ان يعارض بهذا التمسك
على كون الوجود عين ماهية الواجب بان يقال الوجود امر كلي في نفسه

يجوز وقوعه عقلا على كثيرين فيجري ما قيل في زيادة الوجود فيه ايضا فان قيل الوجود
الواجبي متعين بذاته لا يقبل الشركة اصلا قلنا هناك ايضا يجوز ان يكون
الامر كذلك والفرق بين الصورتين بان الوجود الصرف غير مخالطة لشيئ
آخر اصلا فلا ينضم اليه تميز خارجي من الامور العرضية بل يكون تميزه الا
بذاته واما ما سوى الوجود من الماهية فلا بد ان يكون واحدا من المعقولات
وكل واحد من المعقولات فقد شوهد له جزئيات او علم بالاستدلال
فلا يبقى فيه احتمال التعين بالذات فتحكم محض ودعوى بلا دليل لم يتم دلالته على
انحصار احاد الموجودات في المعقولات ولو سلم فلا يدل الا على
انحصار الممكنات اقول ويرد ايضا على التمسك الثاني انا نختار ان
الماهية الواجبية كلية جايزة وقوعها في كثيرين بل واقعة والوجوب حكم
الكلي من حيث انه كلي والجزئيات كل واحد منها ممكن لان هوية كل واحد من
الجزئيات الماهية الكلية الواجبة مع تعين ممكن والماهية منضم اليها فيكون
كل هوية مركبا من الماهية الواجبة وتعين ممكن منضم اليها ولا شك ان
المركب من الواجب والممكن ممكن والماهية الكلية واجبة واحدة لا يقبل
التكثر من حيث انها واجبة وان تكثرت جزئياتها ومظاهرها الممكنة والمحذور
ليس الا كون الواجب جزء من الموجودات وللمنع لاستحالته مجال فهذه
طريقة الصوفية الا انهم يفرعون هذا القول على كون ماهية الواجب وجودا
مطلقا كما اشرنا اليه فتذكر وعلى ما ذهبت اليه الفلاسفة من كون الوجود
الواجب عين ماهيته يكون كونه شيئا لا كالاشياء اظهر بكونه عين وجود
موجود بذاته وكون غيره موجودا بوجود ممكن زايد على ذاته يحتاج في اتصافه
به والانضمام اليه الى علة خارجة عن ذاته واعلم ان هذا الاصل لا يخل بشيئ
من قواعد الاسلام ولا ورد بنفيه نص ولا اشارة من كتاب او
سنة بل لا شك ان الاستغناء المطلق والاستقلال في الوجود
والايجاد لا يتصور الا يكون ذات الواجب عين الوجود ولهذا ذهب
اليه كثير من محققي الاسلام الا ان المقصود من رد كلامهم تعجيز المستبدين
بعقولهم القاصرة التاركين لاتباع المهتدين بهداية الله من الانبياء
والمرسلين في امثال هذه المطالب الشريفة التي لا يهتدي اليها

الا من هداه الله واتبع هدى الانبياء وترك هواه ولعل امثال العلوم العزيزة
والمعارف الشريفة وصل الى قدمائهم من معدن النبوة ثم تصرف في طريق
اثباتها المتاخرون منهم بعقولهم القاصرة فتحيروا وافتقوا حيارى لا يهتدون
سبيلا وكانوا كمن ضرب الله بهم مثلا بقوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا
فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون و
استبدادهم الى ان يتلقى ما وصل اليهم من معدن النبوة بالقبول وذهاب الله
بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون كما عدم هدايتهم الى الاتباع بالانبياء
في العقايد والاحكام اللهم لا تزل اقدام عقولنا طرفة عين عن اقتفاء
اثر نبيك محمد صلى الله عليه وسلم واثار من اقتفى اثره ولا تزغ قلوبنا بعد
اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب قال رضي الله
عنه لا جسم ولا عرض اما عدم كونه جسما لان الجسم اما مركب من الاجزاء الوجو دية
كالهيولى والصورة عند الفلاسفة وكاجزاء لا تتجزى عند المتكلمين و
اما من الاجزاء المقدارية كالابعاض على راي افلاطون واما تركب الجسم
من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فلازم على التقادير والتركب اي
تركب كان ينافي الوجوب لاستلزامه الاحتياج الى الغير الذي هو الجزء
ولان كل جسم متحيز وفي جهة والواجب ليس بمتحيز ولا هو في جهة لاستلزامه
الاحتياج الى الحيز ولزوم قدم الحيز مع ان الدليل نفى قدم ما سواه ولاستلزامه
تداخله مع ابعاد الاجسام حتى القاذورات على تقدير عدم اختصاصه
بحيز من الاحياز وتحيزه في جميعها واحتياجه الى المخصص على تقدير اختصاصه
بحيز معين لمخصص خارجي والترجيح بلا مرجح على تقدير اختصاصه بحيز بلا مخصص
ولان كل جسم متشكل وثبوت تناهي الابعاد وكون التشكل هيئة
عارضة من تناهي الابعاد فعلى تقدير كون الواجب جسما اما ان يتشكل
بجميع الاشكال وهو محال او ببعضها لمخصص فيلزم الاحتياج الى المخصص
او لا لمخصص فيلزم التخصيص بلا مخصص فان قيل لم لا يجوز ان يكون المخصص
هو الذات كما خصص الصفات القديمة عن اضدادها قلت الصفات
لكونها كمالات يصلح لان يخصصها الذات بخلاف امثال هذه الاعراض
فانها لا تتضمن كمالا يصلح لان تقتضيها الذات واما انه ليس بعرض

فلظهور احتياج العرض الى المحل واما مثبتوا الجسمية والجهة له تعالى فتمسكوا
بقياس الغايب على الشاهد وهو غير مفيد لليقين خصوصا فيما عارضه
العقليات وبالنصوص الظاهرة الدالة على الجسمية والجهة مثل الدالة
على ان له يدا ووجها وانه على العرش وقد عرفت ان الدلالة الظاهرة
متروكة فيما صرفت العقليات القطعية الادلة عن ظواهرها قال رضي الله
عنه لا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له اما انه لا حد له فلان الحد
ما تركب من الجنس والفصل والواجب لا جنس له ولا فصل فلا حد
والدليل على انه لا جنس له ولا فصل له استلزام التركيب من الاجزاء
سواء كانت اجزاء خارجية او عقلية احتياج المركب الى الجزء الذي
هو غير المجموع بالضرورة وينافي الاحتياج الوجوب واعترض عليه بان
استلزام التركيب من الاجزاء المتمايزة في الوجود الخارجي الاحتياج الى
الغير في الوجود مسلم واما استلزامه التركب من الاجزاء العقلية
المتحدة في الخارج ذاتا ووجودا فممنوع لان حقيقة هذا التركب ليست
الا ان العقل اذا تصور الموجود الخارجي البسيط يمكنه ان ينتزع منه مفهومات
عدة ويفصله اليها لكنه في الخارج امر واحد بسيط لا تعدد فيه اصلا لا
بحسب الذات ولا بحسب الوجود والا فاما ان يختلف وجودا مع اتحاد
الذات فيلزم قيام وجودين بموجود واحد واما ان ينعكس فيلزم قيام
وجود واحد بمحلين مختلفين واما ان يختلف بحسبهما معا فيلزم بطلان
تركب حقيقة واحدة وحدة حقيقية منهما لان الامرين المتمايزين في الوجود
الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الآخر فيكونان متباينين فلا يجوز التيام
واحد حقيقي منهما وان ارتبط احدهما بالآخر باي ارتباط امكن كالحجر الذي
بجنبه انسان ويلصقه بصدره فالشيء الواحد الحقيقي البسيط في الخارج
ذاتا ووجودا اذا تركب من الاجزاء العقلية بهذا المعنى الذي قررناه
لا نسلم انه يلزم منه احتياجه في وجوده الى غيره احتياجا ينافي الوجوب
اقول اتصاف الموجود بالوجود انما هو في العقل لا في الخارج كما بين
واذا وجد الماهية المركبة من الاجزاء العقلية فانما المتصف في العقل
بالوجود تلك الاجزاء العقلية في العقل بالوجود الخارجي فنقول اذا تركب

واجب الوجود من الاجزاء العقلية فاما ان يحكم العقل بان كلا من الاجزاء يقتضي
وجوده اقتضاء تاما فيلزم تعدد الواجب في الخارج اذ وجود الشيء في الخارج
اثر اتصاف الماهية العقلية في العقل بالوجود الخارجي فاذا اقتضت
كل من الاجزاء وجوده متصفا به لان المعلول لا يتخلف عن العلة فاذا
اتصف كل منها بالوجود في العقل يحصل في الخارج امور متصفة بالوجود
كل منها علة مقتضية لوجوده فيتعدد الواجب واما ان يحكم العقل بان واحدا
من الاجزاء يقتضي الوجود دون الاجزاء الاخر فيكون ذلك الجزء المقتضي
للوجود هو ماهية الواجب الوجود في الخارج وساير الاجزاء المفروضة
اجزاء الواجب بالنسبة الى ماهية الواجب امورا خارجية وكذا بالنسبة
الى ما في الخارج من الموجود الواحد البسيط فلا يمكن للعقل ان ينتزع الاجزاء
الاخر مما في الخارج على انها ذاتيات بل على انها عرضيات له كنزع الماشي
والضاحك من الشخص الانسان فلا يكون ما فرضناه مركبا فان قلت
بقي قسم آخر وهو ان لا يكون شيء من الاجزاء مقتضية لوجود اصلا قلت
فساد هذا القسم اغنى عن البيان لانه يلزم ان لا يكون شيء منهما ولا
المركب منهما واجبا وان لا يحصل من اتصافهما بالوجود في العقل موجود
واجب في الخارج وتمسكوا ايضا في ان الواجب لا يتركب من الجنس
والفصل بانه لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته والا يلزم الامكان
لان كل شيء غيره ممكن ماهية وكذا ما يشاركه في الماهية المشتركة الممكن
واذا لم يشارك شيئا لم يحتج الى مميز يميزه في العقل عما يشركه في الماهية المشتركة
فلا يتركب واعترض عليه بانه يجوز ان يكون له جزء عقلي عام لا يمتنع
اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل لكن ينحصر في الخارج على الواجب
لانه يلزم له جزء خاص يميزه عن الافراد الذهنية المشاركة للواجب
في ذلك الجزء العقلي العام المنحصر في الخارج في شخص واحد من غير ان يلزم
مشاركة الواجب بشيء من الممكنات في ماهيته اقول تلك الافراد
الذهنية لو كانت واجبة لا بقيت في العدم فيكون اما ممكنة او ممتنعة
فاشتراك الواجب للممكن او الممتنع في ماهية لازم قطعا والثاني اشنع
من الاولى لا يمكن ان يقال ان اردت ان مشاركة الواجب في الجزء

العقلي شيئ من الممكنات موجب امكانه فلا نسلم لم لا يجوز ان لا يكون
الجزء المشارك كافيا في اقتضاء الوجود ثم اذا انضم اليه الجزء الاخر للواجب
لكون المجموع مقتضيا للوجود وان اردت ان مشاركة الواجب لشيئ
من الممكنات في تمام الماهية يوجب ذلك مسلم الملازمة لكن يمنع لزوم المقدم
من تركب الواجب من الاجزاء العقلية واجيب ايضا بان التركيب العقلي
لا يستلزم مشاركة الواجب لشيئ من الممكنات لجواز ان يكون التركيب
من امرين متباينين يختص كل منهما في الواجب فلا يتم الدلالة على هذا المطلوب
الا بما الهمنا بتحريره وخصصنا بترتيبه مما قررناه آنفا من ان الاجزاء العقلية
اما ان يكون كل منها مقتضيا للوجود او لا يكون شيئ منها مقتضيا او يقتضي
البعض دون البعض الى اخر ما اوردناه فتذكر وعلى تقدير كون الوجود
الواجبي عين الذات يجري الترديد في ان الوجود الواجبي لبعض الاجزاء
او المجموع واي بعض يكون عين الوجود هو الواجب والاخر خارج و
على تقدير ان يكون المجموع من حيث هو مجموع عين الوجود وموجودا با
لذات واحتياج الكل الى الجزء من حيث انهما كل وجزء ضروري يلزم احتياج
الواجب من حيث انه واجب موجود موجودا الى اجزائه فيلزم الامكان
بالضرورة واما التزام كون كل واحد من الاجزاء عين الوجود لتعدد الواجب استلزام
وبطلان التوحيد فاغني عن البيان واما انه لا ضد له فلان الضد لا يعرض
الا للمعنى والتضاد لا يكون الا بين معنيين فانهم عرفوا الضدين بانهما معنيان
يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل من جهة والواجب لما لم يكن معنى قائما بالمحل
لم يكن بينه وبين اخر تضاد فلم يكن له ضد وايضا قالوا التضاد لا يكون
الا بين انواع جنس ولا يكون الا بين الانواع الاخيرة فالواجب لما لم
يكن له جنس لم يكن في مقابلته انواع مشاركة له في الجنس فلم يكن له ضد
واما انه لا ند له ومثل فلان المثل هو المشارك في الذات والحقيقة والند
هو المثل المنادي وعند البعض المثل هو المشارك في اخص الاوصاف
كالالوهية ولما امتنع الشريك له في الذات والالوهية امتنع له المثل فكيف
المنادي اي المعادي والمقابل والمغالب قال رضي الله عنه وله يد ووجه
ونفس كما ذكر الله في القران من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات

بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه ابطال الصفة وهو قول
اهل القدر والاعتزال ولكن اليد صفة بلا كيف ولما ورد في القران اسناد
الله بهذه الامور الى ذاته مثل قوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تعالى كل
شيئ هالك الا وجهه وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى ما منعك
ان تسجد لما خلقت بيدي وقوله تعالى ويحذركم الله نفسه ومنع القواطع
العقلية تحقق هذه الامور بحقايقها الموضوعة تلك الالفاظ بازائها التي
هي الجوارح المعروفة الثابتة للانسان حملها بعضهم على التجوز فقال الوجه مجاز
عن الوجود واليد مجاز عن القدرة ومعنى خلقت بيدي اي بقدرة كاملة
فاضافة خلق آدم الى القدرة الكاملة مع ان المخلوقات كلها مستندة
اليه لظهور اثار القدرة فيه اكثر من ظهوره في غيره من عجايب صنعته و
بدايع فطرته وقيل اليد مجاز عن النعمة واهل السنة ابوا صرف الآيات
الواردة عن ظواهرها الا عن ضرورة وحمل الفاظها الى المجاز امكن الحقيقة والى
المعاني البعيدة ما امكن الحمل الى المعاني القريبة فلما لم يجدوا ابدا من صرف هذه الالفاظ
عن معانيها الحقيقية التي هي الجوارح الجسمانية حملوها الى صفات ثبوتية ثابتة
له تعالى بلا كيف واوجبوا الاعتقاد على ان هذه الامور الواردة بها القران
من الوجه واليد صفات ثابتة لله تعالى ازلا وان لم يعرف حقايقها
لان هذه المعاني اقرب الى المعاني الحقيقية ممن حمل اليد على القدرة
والوجه على الوجود وكذا ساير الامور الواردة بثبوتها لذات الله تعالى
في القران ولهذا قال رضي الله عنه وغضبه ورضاه صفتان من صفاته
بلا كيف كما ورد في القران رضي الله عنهم وغضب الله عليهم دلت
الآيتان وامثالهما على انه تعالى متصف بالرضاء والغضب فالتصديق
التام للقران ان لا يعدل عن ظاهر مدلوله بلا ضرورة من صارف عقلي
او معارض نقلي لكن لما دلت الادلة القطعية على شانه وسمو سلطانه
عن التكيف بالكيفيات والتعلق بالجسمانيات حكموا بان اتصافه
باوصافه بلا كيف وان اوهم اسامي الاوصاف الكيف لشيوع استعمالها
في الكيفيات المشاهدة لنا في انفسنا وقد يحكم بان استعمال الالفاظ
المشعرة بالكيف والانفعال في اوصاف الباري تعالى مجاز بناء على

ان الواضع انما وضع الالفاظ الامكانية التي هي كيفيات وانفعالات
فاذا استعمل فيما ليست بكيفيات وانفعالات تقرر التجوز واما في نفس
الامر السابق عن الوضع والاعتبار فكما ان ذاته اصل الذوات فكذلك
كل صفة من صفاته اصل وما يظهر في الممكنات مما يجانس تلك الصفة
فهو فرع واثرلها كما ان وجود الممكنات بسبب التعلق بالمواد الامكانية
صار موسوما بالحدوث والزوال فكذلك اوصاف المحدثات بالحلول
في المحال الجسمانية صارت كيفيات وانفعالات مع ان حصولها مجردة
عن امثال هذه الكثافات المادية باقية طرفة التقدس ومستمرة في
لطافة التجرد كما ان الوجود صار جسما بالتنزل الى عالم الكون والفساد
كذلك صارت اوصافه حالات جسمانية بالتسفل الى حضيض المواد
قال رضي الله عنه خلق الله الاشياء لا من شيء وكان الله عالما في
الازل بالاشياء قبل كونها اي اوجدها بعد ما كانت معدومة غير مسبوقة
بمادة يكون محلا للصورة الحادثة معدة للمادة التي هي اثر الحدث ولصورة
حالة في المادة قبل هذه الصورة الحادثة معدة للمادة لحلول هذه الصورة كما
زعمت الفلاسفة من ان المادة التي يعبرون عنها بالهيولى للصورة
اللاحقة فلا يخلق الخالق شيأ الا وهو مسبوق بمادة وصور معدة له
على ما زعموا لما مر من ان الحادث لابد وان يكون له من علة حادثة اذ لو كانت
علته التامة قديمة والمعلول حادثا لزم تخلف المعلول عن علته التامة و
تلك العلة الحادثة لابد لها ايضا من علة حادثة الى ما نهاية له وتلك
العلل المتسلسلة لابد وان يكون متباينة لان الامور المتباينة لا يصح
لان يكون بعضها معا للبعض بل من ضرورة اعداد السابق اللاحق منها
ان يكون جميعها حالا في محل واحد والمحل هو الهيولى والامور الحالة المعدة
بعضها لبعض هي الصورة المتتالية المتعاقبة والمركب من الهيولى والصور
المعدة وقد ثبت بطلان هذا القول بحدوث ما سوى الله فثبت ان الله
تعالى خلق الاشياء لا من شيء فالاشياء قبل ان يخلق معدومة محضة
ولهذا كان مظنة ان لا يتعلق بها العلم فبين الامام ان الامر ليس كذلك
بل الله كان عالما في الازل بالاشياء قبل كونها لانه تعالى خلق الاشياء

بالاختيار

علمه على وجودها قبلية ذاتية وان لم يتقدم

بالاختيار والاختيار مسبوق بالعلم وايضا قد ثبت قدم العلم وكذا عند
الفلاسفة بعلم الله الاشياء قبل وجودها قبلية لا زمانية لان العالم عندهم
قديم ولا يتصور تقدم شيء على القديم تقدما زمانيا لان ايجاده الاشياء
وان كان عندهم بطريق الايجاب لكن فعله ليس كفعل الطبايع بل هو بالشعور
والارادة على معنى انه شاء وجود الاشياء فيوجده وان لم يجز انفكاك
المشية عن ذاته في زعمهم ويعبرون عن ذلك بالشعور والارادة بالعناية
الازلية واختلفوا في ان علمه للاشياء حال كون الاشياء معدومة
على اي وجه يكون فقيل اضافة بين العالم والمعلوم وقيل صفة حقيقية
ذات اضافة وتعلق بالمعلومات ويرد على هذين القولين ان تحقق
الاضافة يتوقف على تمايز المضافين ولا تمايز بين المعدومات الصرفة
فكيف يتحقق الاضافة بينهما وبين العالم وقيل هو الصورة الحاصلة من الشيء
في العقل فالاشياء قبل ان يوجد في الخارج يحصل صورها في العالم وهي
علم العالم بها واقول ويرد على هذا القول ايضا ان المعدومات الصرفة
اذا لم يتمايز كيف يتعين كل صورة لصاحبها وكيف يختص هذه الصورة
لهذا الشيء دون ذلك اذا لم يتميز هذا عن ذاك فلا مخلص غير ما حققناه
من ان الواجب تعالى موجود بذاته ازلا وابدا فلا جرم ثبت له معان
مثل القدم والقيام بالذات والاستغناء في الوجود والقيام عن الغير
وغيرها ويكفي وجود الذات في ثبوت ذلك المعاني لان ثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له ولا يحتاج الى وجود الثابت لكن ثبوت
ذلك لذات الوجود انحى وجود للمعاني لان حقيقة الوجود المطلق هو بعينه
ذات الواجب فوجوده بذاته ووجود غيره بثبوته لحقيقة الوجود
فيكون المعاني الثابتة موجودة ازلا بثبوتها لحقيقة الوجود ومعلومة له
علما حضوريا بحضور عين المعلوم عند العالم بلا احتياج الى نزع صورها
وكذا الحال في المعاني المركبة الحاصلة من وجود انضمامات المعاني البسيطة
وانفراداتها التي هي حقايق الموجودات الكاينة الى الابد وهذا
الوجود لتلك الحقايق هو علم الله الازلي المسمى بعالم الاعيان الثابتة
وهو الحضرة الاولى من حضرات الوجود ودونها حضرة عالم الارواح

وعالم الجبروت الذى تيفصل فيه تعينات الاشيأ لكن بعد باقية فى صرافة
التجرد لم يتنزل الى كثافة الصورة فاذا تنزلت الى مرتبة الصور يكون عالما
ادنى مرتبة عالم الارواح يعبرون عنه بعالم المثال وعالم الخيال وعالم
الملكوت والموجودات فيه لا تخلو عن صور لكن صورها ليست فى كثافة
الصور المادية المحسوسة بالحواس الظاهرة التى يعبر عنها بعالم الشهادة
وعالم الملك وهو الذى دون عالم المثال المطلق ونقال نسبة عالم الملك
الى عالم الملكوت نسبة قصعة صغيرة الى جفنة كبيرة يكون القصعة فيها لان كل
شئ له صورة واحدة فى الملك له الف الف صور فى الملكوت وازيد
منها اذ كل شخص واحد فى عالم الشهادة يتصف باوصاف لا تحصى
وباعتبار كل وصف من تلك الاوصاف له صورة واحدة فى
الملكوت والملكوت مبداء الملك فى بدء الوجود ومرجعه عند فناء
كل موجود وهو البرزخ بين الدنيا والاخرة وكذا بين عالم الارواح
وعالم الشهادة له جهتان نورانية ولطافية وبهما يناسب
عالم الارواح وجهة صورية ونوع كثافية وبهما يضاهى عالم الشهادة
قال رضى الله عنه وهو الذى قدر الاشياء وقضاها ولا يكون فى الدنيا
ولا فى الاخرة شئ الا بمشيته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه فى اللوح
المحفوظ لكن كتبه بالوصف لا بالحكم لان الكتب السماوية تصادقت
والانبياء عليهم السلام تطابقت والاخبار تواترت على ان الله
تعالى خالق كل شئ ومريد لكل امر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ما شاء
الله كان وما لم يشاء لم يكن يدبر الامر من السماء الى الارض ذلك
عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم الذى احسن كل شئ خلقه وبدا
خلق الانسان من طين والعقول السليمة توافقت على ان المخلوقات
لا يقدرون ان يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب
شيأ لا يستنقذوه منه وعلى ان الذين يشركون الخلق لخالقه ما قدروا الله
حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه
سبحانه وتعالى عما يشركون فاذا انضم الى تصادق الكتب وتطابق
الانبياء وتواتر الاخبار وتوافق العقول على ان الله تعالى خالق كل شئ

بمواده وصوره ومقدره باوقاته ومقاديره فى ذاته وصفاته ما ابطلنا به ما
ذهب اليه الفلاسفة فى كيفية ترتيب صدور العالم عن الواجب بناء على
زعمهم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما زعمت المعتزلة من استناد
افعال العباد الى قدرتهم وارادتهم وامتناع ارادة الله الشرور والقبائح يج
كما قررنا بعضها وسنقرر بعضها منها بقى ادلة استناد جميع الاشياء
الى ذات الله بواسطة علمه ومشيته وقضائه وقدره سالما عن المنافية
الصوارف وخالصا عن معارضة القوادح فيتحقق الحق ويتضح ويزهق
الباطل ويفتضح ويحق الله الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون وقوله وكتبه
مصدر معطوف على قوله وعلمه وقضائه وقدره وهو الانسب من
ان يكون ماضيا كما لا يخفى فعلى هذا يكون وكتبه بعد قوله ولكن مصدرا
ايضا والجار والمجرور اعنى قوله بالوصف خبره وورد فى الجزء ان اول
ما خلق الله اللوح المحفوظ حفظه مما كتب فيه ما هو كاين الى يوم القيمة ولا
يعلمه الا الله وهو من درة بيضاء وهو فى عظم لا يوصف وخلق الله
تعالى قلما من جوهر طوله مسيرة خمسمائة عام مشقوق السن ينبع النور منه
كما ينبع المداد من اقلام اهل الدنيا وعن عبادة بن الصامت رضى الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اول ما خلق الله القلم فقال
اكتب فقال ما اكتب فقال اكتب القدر ما كان وما يكون وما هو كاين
الى الابد انتهى الحديث وما كان مع ما عطف عليه بدل من القدر لفظا
وتفسير وتفصيل له معنى والمراد مما كان ما ثبت ازلا وهو ذات الله تعالى
وصفاته وما خلق الله اولا وهو القلم نفسه والمراد مما يكون ما اوجده
الله تعالى فى حال الكتابة من نفس الكتاب ووجود المكتوب فى اللوح
وغيرها مما يعلم الله ومما هو كاين الى الابد ظاهر والجمهور اخذوا بما دل
عليه ظاهر النصوص من الله تعالى خلق لوحا اى صحيفا مستويا وقلما
فكتب به عليه ما كان وما سيكون الازل الى الابد لحكمة اقتضت
ذلك وقيل ان امثالهما تمثيلات ورموز واشارات الى
حقايق كلية مجردة يرتسم فيها صور جميع الاشياء فى بعضها بالاجمال
وفى بعضها بالتفصيل مثلا ان للعالم الكلى الذى هو العرش ما حيزها

جعله روحا كليا مجردا ونفسا كليا ونفسا منطبقة في الجسم الكلي ونسبتها الى العالم الكبير نسبة الروح المجرد اي النفس الناطقة والقلب والنفس الى الانسان فالعقل الاول محيط بالاشياء اجمالا وعلى وجه كلي ويقال له ام الكتاب ولوح القضاء والقلم الاعلى والنفس الكلية محيطة بها تفصيلا وعلى وجه جزئي ويقال لها لوح القدر واللوح المحفوظ والكتاب المبين والنفس المنطبقة محيطة بجميع الجزئيات المتغيرة بحسب استعداداتها الفايضة عليها من المبدا المشروطة ظهورها بالاوضاع الفلكية التي تعدها بالصور الحادثة المتبدلة المتنوعة ويقال لها لوح المحو والاثبات و يشير اليه قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وكتب الله ماكان وما يكون في اللوح عبارة عن اثبات الله تعالى صور جميع الاشياء في علوم هذه الحقايق فهي الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة لا يمسها اي لا يدرك اسرارها الا المطهرون من الحجب الظلمانية هذه طريقة الصوفية في حقيقة اللوح والقلم وقريب من هذا طريقة الفلاسفة فانهم قالوا جميع الامور التي تدخل تحت الوجود من الازل الى الابد مرتسمة في المبادي العالية كالعقول المجردة التي لا تعلق لها بجسم البتة والنفوس المجردة الفلكية التي لها تعلق التصرف باجرام الافلاك تعلق النفوس الناطقة الانسانية بابدانها وهذا الارتسام على وجه كلي لان المجرد لا يقبل ارتسام الجزئيات المادية فيه والارتسام على الوجه الجزئي لجميع الاشياء ليس الا في النفوس الجزئية الفلكية المنطبعة في اجرامها انطباع القوى الباطنة الانسانية في ابدانها لكن لتركب الابدان الانسانية تختص قواها بجزء دون جزء بخلاف الافلاك فانها لبساطتها يستوي جميع جوانبها في انطباع نفوسها فيها لكن المشائين من الحكماء لا يقولون بالنفوس المجردة للافلاك فعلى رايهم يرتسم الكليات في العقول والجزئيات في النفوس المنطبعة الفلكية وزعمت الفلاسفة ان المراد مما ورد في الشرع من كتب ماكان وما سيكون في اللوح الذي خلق من درة بيضاء ليس الا هذا الارتسام ومن اللوح الجرم الفلكي ومن خلقه من الدرة البيضاء كونها على غاية اللطافة وصفاء والا فلا يمكن اتساع الاجسام المتناهية المقادير لارقام دالة على وجه

تفصيلي

تفصيلي على اشياء غير متناهية مما هو كاين من الازل الى الابد اذ العالم والزمان غير متناه عندهم وكذا ما يدخل تحت الوجود في الازمنة الغير المتناهية واستدلوا على ما زعموا اما على ارتسام الاشياء في العقول المجردة فبانها لتجردها عن الغواشي الغريبة المادية المحجبة حاضرة لذاتها وحضور المجرد بذاته يتعقل منه له فاذا علقت ذواتها وذواتها علل لجميع الاشياء لزم تعقلها للاشياء ايضا لان تعقل العلة يستلزم التعقل بالمعلول وايضا التعقل ليس الا حضور المعلوم عند العالم والحجب الموجبة للغيبة ليس الا التعلقات المادية والظلمات الهيولانية ولما كانت العقول مجردة عن هذه الحجب حضرت الاشياء جملة عندها فعقلتها واما على اطلاع نفوس الافلاك على جميع الجزئيات الحادثة فبان حركة الافلاك حركة ارادية لغرض مشوق والقصد الكلي لا يكفي في ايجاد مقصود جزئي لان الصادر حركة جزئية والقصد الكلي نسبتها الى جميع الجزئيات على السوية فترجح جزئي واحد منها على ساير الجزئيات محال فلا بد للفلك من ارادات وادراكات جزئية لحركات جزئية موصلة كل منها الى حد مخصوص من حدود المسافة التي يتبدل بكل حركة منها اوضاع اجزاء الفلك بالنسبة الى كل ما في داخلها او فيه وخارجها ويكون كل وضع من تلك الاوضاع سببا لحادث حتى يكون جميع الاوضاع سببا لجميع الحوادث لبعضها بالذات ولبعضها بالواسطة فلاستلزام العلم بالسبب الملزوم العلم بالمسبب اللازم لزم اطلاع النفوس الفلكية على الحوادث كلها واسندوا الى ارتسام صور الاشياء في المبادي من العقول والنفوس روية النايم بعض الاحوال المستقبلة باتصال النفوس الانسانية بتلك المبادي عند اطلاقها عن القيود الحسية والمشاغل الطبيعية الراسخة في النفوس بسبب التعلق بالمادة الكثيفة والتلوث بحالاتها المظلمة المحجبة واطلاعها على بعض ما ارتسم فيها من الصور العلمية وقالوا ان المتخيلة تتصرف في تلك المعاني التي اطلع عليها النفوس في المبادي وتحاكيها بامثلة مناسبة لها من الصور المالوفة طبعها فينمحي عن النفوس تلك المعاني المجردة التي اطلع عليها

سريعا ويبقى الامثلة التى مثلت المتخيلة بها المعانى فلذلك يحتاج الى
التعبير فى بعض مايراه النايم والانبياء عليهم السلام لعدم رسوخ التعلقات
الظلمانية فى نفوسهم وشدة مناسبتهم للمبادى فى النورانية والصفا
يقع لهم فى اليقظة ما يقع لغيرهم فى المنام فيتمثل لهم الملائكة ويوحون اليهم
بايات ملفوظة فربما يتصرف المتخيلة فيما راوه ايضا فيعبرون وربما يبقى
مشاهدتهم على صرافة التجرد فياخذون بظواهرها وكل ذلك اثر ارتسام
الاشياء فى المبادى المعارفة والنفوس الفلكية المجردة المنطبعة واعترض
على قولهم بهذا بان الحركة والمتحرك لا اجزاء لها عندكم اصلا فان الفلك
جسم متصل وكذا الحركة اى التوسط بين المبتدا والمنتهى امر واحد وان
كان لنسبة مختلفة فمن اين يلزم الارادات الجزئية للحركات الجزئية
بل يكفى فى تخصيل الفرض للسماء من استيفاء الامور الممكنة له لتشبهها
بمعشوقه الذى هو مبداءه ارادة كلية تابعة للتصور الكلى للحركة الدورية
فى حيزه المعين الى جهة معينة بكيفية معينة من السرعة والبطوء فان هذا
القدر من التعيين فى التصور والارادة يكفى فى صدور حركته الشخصية
وان لم يكن التصور والارادة متشخصين اذ ليس فى حركة الفلك تعدد
جهات ولا تعدد مسافات حتى يلزم لتعين واحد منهما تعين التصور
والارادة كما يلزم لمن قصد مكانا معينا من تصور حركة مخصوصة تشخصية
وتعلق ارادته بها حتى لا يذهب الى غير ما قصده من الجهات الممكنة
والمسافات المحتملة ولا كذلك الفلك فانه لا يمكن له التوجه الى الجهات
المتكثرة والتحيز فى الاحياز المتعددة وبالجملة الحركة المستديرة للفلك
لا تحتاج غير تعيين الجهة والقطبين الى تعين شئ اخر بل بهذا القدر من التعيين
ينحصر نوع الحركة فى شخصه بحسب الخارج فيمكن صدور الحركة الشخصية
بالقصد الى الحركة متعينة بهذا التعيين بخلاف الحركات المستقيمة
اذ يمكن فيها ان يميل المتحركة فى كل حد من حدود المسافة الى جهة اخرى
يمينا او شمالا فلا بد من الارادة الشخصية حتى يتعين المقصود من بين
المحتملات التى لا تحصى واعترض ايضا بان الثابت بالدليل على تقدير تمامه
ليس الا استلزام العلم بالعلة المؤثرة العلم بالمعلول ومعلوم ان علية

حركات

حركات الافلاك وما تسبب منها من الاوضاع الفلكية لساير الحوادث
ليست الا بطريق الاعداد لا بطريق التاثير فلا يلزم من تصور الحركات و
الاوضاع تصور الحوادث واما حديث الرؤيا فليس من ضرورتها
ارتسام صور الاشياء فى العقول والنفوس بل يجوز ان يكون اطلاع النايم
على بعض المغيبات باعلام من الله بطريق الالهام او بواسطة ملك
ولو سلم فيكفى ارتسام الصور فى مجرد واحد ولا يلزم ارتسامها فى العقول
المجردة والنفوس الفلكية كما ادعوا وايضا الدلالة انما تتم على تحقق الادرا كات
الجزئية للحركات الجزئية حين تحقق الحركات لا على سبقها قبله ولا على
بقائها بعده فيكون الادراكات المتعلقة بالمسببات ايضا كذلك
مع ان مدعيهم ارتسام صور الاشياء فى النفوس الفلكية ازلا وابدا
فاين الدليل من المدلول ويرد ايضا منع المقدمة القائلة بان الفلك
متحرك بالارادة بابطال ما استدلوا به عليها فلا بد اولا ان تقرر دعويهم
هذا ودليلهم عليه حتى يتبين وجه بطلانه ثانيا قالوا ان الافلاك
لكل منها نفس ناطقة مجردة ونفس منطبعة كالنفس الناطقة ثانية
والقوى الباطنة بالنسبة الى الابدان البشرية وتلك النفوس يدرك
الاشياء ويدرك اولا حركاتها الصادرة عن اجرامها ويصدق
بفائدة فى الحركة وينبعث منها شوق الى تلك الحركة ويحرك اجرامها
بارادتها فتتحرك اما ان حركاتها ارادية فلان الحركة الصادرة عن متحرك
بالذات لا يخلوا من ان يكون طبيعية وارادية او قسرية لان مبدا الحركة
ان كان خارجا عن المتحرك ممتازا عنه فى الوضع والاشارة فهى قسرية
والا فان كان للمتحرك شعور بالحركة الصادرة عنه فهى ارادية والا فهى
طبيعية ولما كانت الحركة المستديرة مستلزمة لطلب المتحرك وضعا
مخصوصا من الاوضاع الحاصلة بالحركة ثم بعد حصول ذاك الوضع هربه
عنه بل اجتماع الطلب والهرب فيه فى حالة واحدة بالنسبة الى
كل واحد من الاوضاع الحاصلة لانه كما يهرب عنه بالحركة عنه يطلبه
بالحركة اليه علم ان هذه الحركة لا يمكن ان يكون طبيعية لان الطبيعة
الواحدة لا يكون مبداء لاثار متضادة مثل الطلب لشئ والهرب

كات
ثانية

عنه واذا لم يكن طبيعة لا يكون ايضا قسرية لان القسرية حقيقتها الحركة
بخلاف الطبيعة فلا يتصور حيث لا يتصور القسرية والافلاك لا يمكن
حركتها على الاستقامة لما بين في موضعه والحركة على الاستدارة لا
يمكن ان يكون طبيعيا فلا يمكن فيه الحركة الطبيعية اصلا والا القسرية ايضا
وايضا لا يتصور القسر في الافلاك الا من بعضها لبعض ومن عدم التشابه
بين حركتي الفلكين المعلوم بالارصاد علم انه لا قسر من بعضها لبعض فلا
قسر اصلا فتعين كون حركات الافلاك ارادية قالوا الحركة الارادية لا بد لها
من غرض محرك يكون وجوده بالنسبة الى المتحرك اولى من عدمه والبداهة
شاهدة به وما توهم من كون حركة العابث باللحية والساهي والنايم
بلا غرض وشعور ففاسد لانهم لا يخلون عن غرض خفي وادراك اجمالي
غايته انهم لا يستحضرون تخيلاتهم الجزئية الباعثة لهم على تلك الحركات
لاشتغال قواهم بامر اخر ثم الغرض المحرك للسماء لا جايز ان يكون حسيا
لان الغرض الحسي ينحصر في جذب ملايم بميل قوة شهوانية وفي دفع منافر
يهيج قوة غضبية والاجرام الفلكية لعدم قبولها التاثير والتغير من حالة
الى حالة لامتناعها من الخرق والالتيام والكون والفساد والتحلل
والتكاثف والنمو والذبول والتشكل بالاشكال المختلفة لا يتصور في
حقها ملايم ومنافر حسيان والتغير فيها لا يتصور الا بالنسبة الى الاوضاع
التي لا يتصور اختلافها بالنسبة الى الافلاك بالملايمة والمنافرة لان
الافلاك لبساطتها وعدم الاجزاء فيها بالفعل نسبتها الى الاوضاع
الممكنة لها جميعها على السوية فالغرض المحرك للسماء لا بد ان يكون امرا عقليا
ممكنا حصوله بسبب الحركات الفلكية عايدا فوايده الى ذوات
الافلاك لانه اذا لم يكن حصوله بالحركات الفلكية لكان تصديق بفايدة
فعله جهلا محضا وهو مستحيل على ذوات عاقلة مجردة بحسب ذواتها
عن العوارض المادية يرتسم فيها صور الاشياء بالكلية ومع ذلك
لا يليق بحكمة الحكيم المطلق ان يبني مثل هذا الامر الكلي الذي لا بد منه في
نظام العالم لا نحفاظ الزماني به وانضباط الحوادث بالزمان على جهل
محض يكون مظنة شعور المتحرك بكون اعتقاده جهلا فيمتنع عن حركات

المبنية عليه فيختل النظام بل يلزم المحالات اللازمة على انعدام الزمان واذا لم
يكن فوايد الغرض عايدا الى ذوات الافلاك ليعود اما الى العالم العنصري الذي
هو اسفل منها او الى المبادي العالية التي هي اعلى منها وكل من هذين
يستلزم استكمال العالي بالسافل وهو محال فتعين ان يكون فايدة
الحركة عايدة الى ذات الفلك ولا بد ان يكون حصوله له بعد ما لم يكن على
التدريج لان الحاصل دفعة ان حصل ينقطع عند حصوله الغرض المتحرك للسماء
فينقطع الحركة وان لم يحصل يلزم الجهل في التصديق بالفايدة ولا يتصور لما
يحصل للفلك على التدريج بسبب الحركة بعد ما لم يحصل غير الاوضاع
المتجددة له ابدا لانه لا يحصل للفلك على التدريج شئ غير الاوضاع و
النسب المتجددة بها والاوضاع لا يمكن ان يكون غرضا بالذات
للافلاك لتساوي نسبة جميعها اليها ولا يمكن ان يكون تحصيل الاو
محركا للافلاك الا باعتبار تضمنها للتشبه بمعشوق متصف بالفعل
بكمالات كلية بحيث لا يبقى له كمال بالقوة فتشبه له الفلك باخراج
اوضاعها الممكنة من القوة الى الفعل بحيث يكون خروج كل وضع من القوة
الى الفعل كمالا حسيا لجزيه والتشبه الحاصل في ضمنه بمعشوقه كمالا عقليا
لنفسه بل يمكن ان يحصل للنفس الفلكي بسبب تلك التشبهات
حالات مشوقة ولمعات مشرقة يعد الفلك جرمه ونفسه بكمالات
اخر وكذلك تلك الكمالات الاخر حتى يحفظ بسببها الكمال الكلي في
ضمن الكمالات الجزئية ابدا سرمدا ثم ليسري وينعكس اثارها لحسنة الى العالم
السفلي وترشح الجزئيات من الافلاك اليه من انواع الفيوض المناسبة
لذلك العالم من المبداء الفياض بسبب اعداد الحركات الفلكية
والاوضاع السماوية والتشبهات العلوية ثم قالوا لا جايز ان يكون
معشوق كل فلك هو المبداء الاول ولا واحدا من ساير المبادي العالية
والا لكان الافلاك متشابهة الحركات لاشتراكها في المتشبه لا جرما
فلكيا ولا نفسا من النفوس الفلكية والا لكانت حركة المتشبه متشابهة بهين
فلكل فلك معشوق واحد لتشبه به بحركاته السرمدية في العقول التسعة للافلاك
التسعة هذا كلامهم في كون حركات الافلاك ارادية مسببة من غرض

فان كان فلا يكون بسبب عن الحركة
اذ من المعلوم انه لا شئ يتجدد لنفلك
بالحركة الدورية الا بما عبر الاوضاع ح
ضاع

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بعاطف(؟)
١٢٢٥ وكفى بالله شهيدا

متحرك منبعث من ادراك وتصديق بفايدة ولايخفى على فطن لبيب
ان اكثر ما ذكروه من المقدمات تخمين لايكاد ثبت ببديهة ولا بدلالة فان
لمانع ان يمنع كون الافلاك متحركة بالذات والارصاد انما دلت على حركات
السيارة فيجوز ان يعرض الحركة بالذات لها للافلاك كما هو المتبادر من قوله
تعالى وكل فى فلك يسبحون فان قيل قد اثبت الطبيعيون ان الافلاك
متحركة على الاستدارة بان كل وضع ممكن للفلك وكل جزء فرض من اجزائه
ممكن الزوال بالنسبة الى الفلك واجزائه بحكم البساطة وتشابه الاجزاء
والزوال لايمكن الا بالانتقال والانتقال لايتصور الا بالحركة المستديرة
لان الفلك لايقبل الحركة المستقيمة وامكان الحركة المستديرة للافلاك
يدل على ثبوت الميل المستديرة فيها وثبوت الميل على ثبوت مبدائه فيها
ولا شىء فى الفلك يصلح ان يكون مبداء للميل غير صورة واذا كانت صورة
الفلك مبداء للميل المستدير لايتصور فيه عايق عن الحركة اما من الداخل
فظاهر لان الصورة الواحدة البسيطة لايتصور ان يكون مبداء لميلين
متعاوفين واما من خارج فلان العايق الخارجى عن الحركة المستديرة لايكون
الا ذا ميل مستقيم او مركب وهما لايتصوران فى الافلاك ووجود الميل
المستديرة سالما عن العايق يدل على وجود الحركة المستديرة فى الفلك
بالفعل فحركة الافلاك بالاستدارة ثابتة بالبرهان فالمنع غير متوجه قلنا
مقدمات هذا الدليل ايضا ممنوع مثلا لانم اولا بساطة الفلك وتشابه
اجزائه ودليلهم عليه على تقدير تمامه انما يجرى فى المحدد دون ما عداه ولا
نسلم ايضا ان زوال وضع الفلك يستلزم الانتقال اذ يجوز ان يطرء
الانتقال للاجسام المحاذية للفلك من داخل ومن خارج فان انتقالها
يكفى فى زوال الاوضاع الفلكية اللهم الا ان يقال بساطة الفلك وتشابه
اجزائه وتساوى نسبته الى جميع الاوضاع يدل قطعا على جواز انتقاله
من واحد منها الى اخر ولا نسلم ايضا ان امكان الحركة المستديرة يدل
على ثبوت الميل بالفعل وانه لاشىء فى الفلك يصلح ان يكون مبداء
للميل غير صورته لم لايجوز ان يكون مبداء الميل امرا خارجا وما قيل من انه
لايتصور القاسر فى الافلاك ممنوع فان قيل وجود القاسر يدل على ان فيه

بل

ميلا طبيعيا بناء على ان القسر لايتصور الا فيما فيه ميل طبيعى والميل المستقيم
لما امتنع فى الافلاك تعين ان يكون ذلك الميل ميلا مستديرا قلنا يمنع قولهم
ان القسر لايتصور الا فيما فيه ميل طبيعى وما استدلوا به عليه غير تام ويمنع
ايضا امتناع الميل المستقيم فى الافلاك ودليلهم عليه على تقدير تمامه انما يجرى
فى المحدد ولا نسلم ايضا ان لا عايق خارجا عن الحركة المستديرة الا ذو
ميل مستقيم او مركب وانما يتم ذلك لو انحصر العايق فى الجسم وهو ممنوع
بل يمكن العوق من المجردات ثم لا نسلم انه لايتصور الغرض الحسى والشهوة
والغضب والخرق والالتيام وساير ما ذكروا هناك فى الافلاك ودليلهم
لايدل الا على امتناع هذه الاشياء فى المحدد ولزوم تشابه احوال
البسيطة وانه ليس فى الفلك حالة تقبل التبدل والتجدد غير الوضع فغير
مسلم ولا مدلل وما قالوا فى اثباته من ان الغرض المحرك اما ان يكون نيل
ذات محصوله ان لايصلح ان يكون غرضا للحركات دايمة او نيل صفات
فهو لايمكن ان يطلب بالحركة الا ما يجوز له الانتقال عن موضوعه والصفات
لايجوز له ذلك فتعين ان يكون الغرض نيل شبه ذات او نيل صفات
فيكون للفلك معشوق موجود يتشبه به بالاوضاع فغير سالم عن
المنع اذ يجوز ان يكون الغرض نيل ذوات متعددة متعاقبة كل آن من
غير انقطاع ويجوز ان يكون نيل صفات متجددة حاصلة للفلك بعد
ما لم يكن بالحركات من غير انتقال عن موضوعها كما فى الاوضاع وايضا
استحالة استكمال العالى بالسافل غير قطعى بل يجوز ان يكون الغرض
المحرك للسماء كون حركتها على الوجه المخصوص موجبة لحسن النظام فى العالم
العنصرى وعلى تسليم ان الغرض المحرك للسماء هو التشبه بالمعشوق
الكامل بالفعل يجوز ان يكون المتشبه به فى الجميع واحدا واختلاف الحركات
مستند الى القوابل فيتحرك كل بحسب قابليته تشبها بالمبداء الواحد
فى استخراج كمالاته الممكنة من القوة الى الفعل ثم هذا كله مبنى على الواحد فى
الاستخراج اصل الايجاب الباطل والا فالقادر المختار يجوز ان يحرك
الفلك على ما يشاء كيف يشاء يحيط بها علمه ولا يخفى على عاقل ان حركة
العاقل حركات مكروة مستديرة تشبها بها بالمبادى المتصفة بانواع

الكمالات

بالفعل غير معقول اصلا و الا لكان من تحرك من الانسان من حد معين من
مسافة الى حد اخر ثم يعود الى الحد الاول ثم الى الثانى و هذا الى ما استطاع
او تحرك على الاستدارة تشبها بالمبادى الكاملة تعد عند العقلاء انه
فى استكمال نفسه وليس كذا بل كل احد من العقلاء يعده فى حركته عابثا
و فى قصده وزعمه معتوها جاهلا الا ان قصد التشبه بالكاملين باخراج
الحركات الغير القارة التى لا تختص بالعاقل بل تعم البهايم ولحاذات
والاوضاع الحاصلة بسببها الممتنعة الاجتماع تمكن القوة الى الفعل
لا شك انه سفه وجهل لكن يختلج عندى ان يكون حركات الفلك
حركات شوقية ودورات عشقية على تقدير ان يكون له نفس عاقلة
مجردة فان من شان الواجب تعالى ان يتجلى للنفوس العاقلة ويدهشهم
بلماع انوار جلاله و يهيمهم باظهار اسرار جماله فيسرى تلك الدهشة
والحيرة من النفس الى الجسم الذى تعلق به فيحدث فى الجسم الحركات
ولما لم يكن له مسافة مكانية انحصرت حركاته فى المستديرة او يحدث
مثل هذه الحالة فى الافراد الانسانية بتهذيب الرزايل النفسية والوصول
الحضرات القدسية واذا كان هذا الحال لبعض افراد الانسان احيانا
لا يبعد ان يكون لجميع النفوس الفلكية دائما لعلو استعدادهم و كمال فطرتهم
وصفاء فطنتهم وتفضلا من الله عليهم ورحمة اليهم لواسطتهم على العالم
السفلى بايصال اثار الخير منها اليهم فان قيل فما السبب فى نهى الشارع
عن البحث فى القدر مع ان القدر حق والاطلاع على الحقايق كمال محض سيما
فى امثال هذه المباحث التى توجب معرفة عظمة الله وحقارة النفس
واحتياجها اليه فى جميع حالاته وحاجاته وكل اوقاته ويورث حالات
سنية من التسليم والتوكل والرضى والخوف والرجاء وغير ذلك قلنا نهى
الشارع عنه فلانه قد صحت عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال خرج علينا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع فى القدرة فغضب
حتى احمر وجهه فقال بهذا امرتم ام بهذا ارسلت اليكم انما هلك من
كان قبلكم حين تنازعوا فى هذا الامر عزمت عليكم ان لا تنازعوا فيه
واما ان القدر حق فقد ذكرنا طرفا منه فى قوله والقدر خيره وشره من الله تعالى

من

من النصوص الدالة عليه قوله تعالى انا كل شىء خلقناه بقدر وقول النبى عليه السلام
كتب الله مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة
وقوله عليه السلام كل شىء بقدر حتى العجز والكيس وقوله عليه السلام
احتج آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما فحج آدم موسى قال موسى
انت آدم الذى خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك
ملايكته واسكنك فى جنته ثم اهبطت الناس بخطيئتك الى الارض فقال ل
آدم انت موسى الذى اصطفاك الله برسالته وبكلامه واعطاك الالواح
فيها تبيان كل شىء وقربك نجيا فبكم وجدت الله كتب التورية قبل ان
اخلق قال موسى باربعين عاما قال آدم فهل وجدت فيها وعصى آدم ربه
فغوى قال نعم قال افتلومنى على ان عملت عملا كتبه الله على ان اعمله
قبل ان يخلقنى باربعين سنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فحج آدم موسى وقوله عليه السلام لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد
ان لا اله الا الله وانى رسول الله بعثنى بالحق ويؤمن بالموت والبعث
بعد الموت ويؤمن بالقدر وقوله عليه السلام يكون فى امتى خسف و
مسخ وذلك فى المكذبين بالقدرة واما كون الاعتقاد بالقدر مورثا
للاخلاق المرضية والحالات السنية فظاهر عن البيان اقول سبب النهى
غاية غوص هذه المسئلة بحيث لا يكاد يهتدى فيه الى الصراط المستقيم
ويثبت على الدين القويم الا واحد من الوف الالباء والاوحدى فى الفطنة
والذكاء والنظر فيه بالعقل الجزئى خطر عظيم ومظنة الوقوع فى الضلال المبين
فلا احتياط ليس الا فى تقليد المخبر الصادق والاعراض عن الامعان
فى الدقايق والا فالضلال اقرب من الهداية والرشد اقل من الغواية
ولذلك ضل كثير من الناس وذل وعز من ثبت على الحق وقل ما وقع التحير
فى ضلالة الجبر والقدرية فى اثبات الشركاء لله فى الخلق الا من هذه المسئلة
فتحقيق الحق فيها لا يتيسر الا لمن تنور بصيرته بنور العرفان وتمكن فى قلبه
عين الايقان فالنهى ليس واردا عليه بل هو مأمور بالبحث مع المبتدع
والاهواء وازاحة شبهتهم ودعوتهم الى الحق الاعلى فالقدر بحر عميق
لا يركبه الا الانبياء والورثة من العلماء ولا يخوضون لجته الا البررة الاتقياء

والخيرة الاصفيا، فاعلم ان بعض النصوص يتبادر من ظاهره الجبر كحديث احتجاج
آدم مع موسى عليه السلام وغيره ولكن ليس كذلك بل الامر فى الواقع ان
القادر تعالى وان كان يقدر على الخلق وجبرهم على الايمان والطاعة
كما اخبر به قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها ولكن حق القول
منى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين لكن الحكمة الالهية اقتضت
ان يفوض الامر الى القابليات ويحال الفيض على الاستعدادات
فمن اقتضى استعداده الايمان يفيض الايمان عليه من الفياض و
من اقتضى استعداده الكفر يفيض عليه من الفياض الكفر وكذا فى
الطاعة والعصيان والفوز والخسران فان كمال الرحمة وتمام المراحمة
لا يتحقق الا بهذا لان قسر المظلم الاستعداد المستعد فطرته للكفر على الايمان
وان كان رحمة واحسانا فى شأنه لكنه اساءة فى حق الصافى الاستعداد
المستعد فطرته الصافية للايمان لان تسوية المفضول بالفاضل وان كان احسانا
بالنسبة الى المفضول لكنها اساءة بالنسبة الى الفاضل من حيث تضييع
فاضل حقه ولا شك ان حق الفاضل احق بالرعاية من طرف المفضول فالعدل
الكامل والفضل الشامل فى ان يفوض الفيض على مراتب الاستعدادات
ولا يقتضيه الذوات من رتب العطيات واليه يشير قوله تعالى وما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك قل كل من عند الله
فانه اذا كان الكل من عند الله لا يكون لاسناد السيئة الى النفس
وجه غير كون الفيض على وفق الاستعداد واما اسناد الحسنة الى الله
على كل حال فلعدم كفاية الاستعداد فى حصولها لولا فضل من الله بخلاف
السيئة فان كرم الكافى لا يقتضيه البتة لولا استعداد المحل وقابليته اليها
واشار اليه ايضا قوله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل
الخبيث بعضه على بعض فيركمه فالفاعل للحسنة والسيئة ليس الا الله على
ما صرح به قل كل من عند الله لكن فعل الفاعل تابع للاستعداد ولذلك
اسند الى النفس فى بعض الآيات وهذه هى الحجة البالغة التى اخبر عنها
قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين فالله تعالى لا يعطى
احدا الا ما سأله بلسان استعداده فلا جبر اصلا ولذلك قال رسول الله

صلى

صلى الله عليه وسلم من وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن
الا نفسه فان قلت الاستعداد ايضا بصنع الله وخلقه فلا مخلص من
الجبر قلت الماهيات صور علمية ممتازة فى علم الله بعضها عن بعض كما اشرنا
اليه ولا يتصور هناك جعل ولا صنع من الجاعل ولها لوازم لذواتها هناك
لا يمكن تخلفها عن تلك الماهيات وللوازمها ايضا لوازم ثم وثم حتى
ينتهى الى اللوازم الخارجية التى تأخر وجودها الى ما لا يزال لتوقفها بعد
اقتضاء الذوات الى جود الخارجى ثم تقتضى تلك اللوازم الخارجية امورا
خارجية اخرى بعضها بالذات وبعضها الى الايمان وبعضها الى الكفر
بعضها الى الطاعة وبعضها الى العصيان فلما علم الله تعالى فى الازل
ماهية كل شئ ولوازم ماهيته ولوازم لوازمه الى آخر مرتبة من اللوازم كتب
فى اللوح حال كل شئ من الازل الى الابد بحسب اقتضاء ماهيته لوازمه
واقتضاء لوازمه ايضا ما يلزمها الى ان تتنزل الاوصاف الى مرتبة
الاعمال فكتب انه يعمل كذا وقت كذا لاقتضاء استعداده ذلك العمل
ويخلق الله له العمل بحسب استعداده حتى يترتب الاوصاف الى ان
ينتهى الى الطاعة او العصيان او الكفر او الايمان وليس فى واحد من ذلك
حكم من الله على وجه الجبر بل الكتب ليس الا على وصفاحواله وحكاية اعماله
المترتبة المقتضية بعضها لبعض غايته انه كتب ايضا انه يخلق لكل شئ
ما اقتضاه حاله وطلبه استعداده لحكم حكمته على ذلك وقول رحمه الله لكن
كتب بالوصف لا بالحكم اشارة الى ما قلنا فحجة آدم موسى عليهما السلام
ليست مبنية على الجبر المحض بل على اقتضاء الاستعدادات الازلية
تعلق الارادة والقدرة القديمتين بما خصصه الاستعداد وان كان
تعلقها على خلاف الاستعداد ممكنا لكون قدرته شاملة وارادته
كاملة متساوى النسبة الى جميع الممكنات واعلم انه لا مطمع فى رفع الجبر
بالكلية واثبات الاختيار المحض الخالص فان اقتضاءات الاستعدادات
لا تخلو عن الجبر لكن المقصود رفع الجابرية الموهمة للظلم عن الحق تعالى باسناد
اسباب الجبر الى نفس العبد وماهيته الازلية مع ان الله تعالى ما قصر
فى التفضل عليه حسبما يمكن كما اشار اليه قوله فلله الحجة البالغة بهذا غاية

مايمكن لنا من التحقيق في امر القدر مع انا ما سمعنا من احد في هذه المسئلة
تحقيقا بهذا القدر والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال رضي الله عنه والقضا
والقدر والمشية صفاته في الازل بلا كيف القضا حكمه الازلي على كل شي بانه
يكون كذا ثم يكون كذا ثم وثم ولكن لما على وجه الجبر كما قررنا والقدر تقدير حالات
طارية على الاشيا بحسب المقادير والاوقات والتبدلات في التغير
والمشية تعلق ارادته على كل ما هو كاين الى الابد على الوجه الذي يكون و
لعله عد المشية مغايرا للارادة القاء على تغاير الالفاظ الواردة في
القران في القران حقه ورعايته في الايمان والاعتقاد كما عد التخليق
والتكوين والصنع والابداع متغايرة مع ان المتبادر ترادفهم فاذا
كانت متغايرة متلازمة يكون صفات ازلية وبلا كيف لان كل
صفة الله تعالى لا بد ان يكون كذلك كما مر مرارا قال رضي الله عنه يعلم
الله المعدوم في حال عدمه معدوما ويعلم انه كيف يكون اذا وجده ويعلم
الله الموجود في حال وجوده موجودا ويعلم كيف يكون فناؤه
اعلم ان بعض الاشياء زماني اي للزمان ظرف لحدوثه ولوجوده المستمر
في زمانه المعين ان كان من الاشياء المتصفة بالبقاء لاختصاص وجوده
بشي معين من اجزاء الزمان كسنين او شهور معينة في تاريخ معين فامثال
هذه الاشياء مقيد ماسور في ذلك الجزء من الزمان لا شعور له الا بما كان
في ذلك الزمان محجوب عما هو كاين في ذلك الجزء من الزمان الذي يتقيد به
وحبس فيه ثم مثله يكون محبوسا بحسب المكان ايضا فلا يحيط من الكاينات
في زمانه الا ما هو في مكانه او مكان قريب من مكانه فهو مسجون في
سجن الطبيعة عن الكواين الغير الطبيعية الخارجة عن حكم الزمان والمكان
ثم هو محبوس في محبس الزمان محجوب عن الزمانيات التي تقع في غير زمانه
من الحوادث الماضية والمستقبلة وماسور في مكان مخصوص لا شعور له
من المكانيات التي حدثت في زمانه الا بما هو كاين في مكانه او في قرب
مكانه فاختصاص ادراك مدرك بنوع مخصوص من المدركات واحتجابه
عما عداه ليس الا بسبب تقيده بقيد مخصوص من الزمان والمكان
والا فالكل حاضر بين يديه وهو ناظر كل لحظة اليه وهذا لكن اشرف مكان

المرتفع

مرتفع الى مكان اسفل منه فانه يحيط بجميع الجوانب من ذلك المكان السفلاني
والكاينات المتمكنة فيها بخلاف من تمكن في جزء مخصوص من ذلك المكان
المتسفل فانه لا يحيط الا بما في جواره لا غير فالله تعالى لما كان محيطا بالزمان
والمكان لقدمه وحدوثهما وكونه علة لهما وكونهما معلولين مصنوعين له
لا يتقيد بجزء مخصوص منهما دون ساير من اجزائهما فلا يحتجب عن شي منهما
وعما فيهما فنسبته الى جميع الازمنة والامكنة والى ما يقع فيهما على السوية فهو
محيط غير محاط ولا يغيب عنه شي من المجردات والماديات فان قلت
هذا الذي ذكرته في الامكنة والمكانيات التي كلها مجتمعة في الوجود مسلم
واما في الازمنة والزمانيات التي ما وجد بعد او وجد ومضى فلا فانها معدو مات
محضة غير قابلة للحضور والشهود وان كان الله محيطا لكل ما يمكن احاطته
قلت الزمان بجميع اجزائه الماضية والحاضرة والمستقبلة وما وقع في جميعها
حاضرة ثابتة في علمه تعالى ازلا وابدا وانما التبدل والتغير والمضي والحضور
والاستقبال بالنسبة الى الوجود الخارجي وبالقياس الى ما لا يزال من
الاشياء الزمانية فالله تعالى يعلم الذوات والماهيات بلوازمها واحكا مها
المستمرة والمتجددة والمتبدلة باوقات تبدلاتها مثلا يعلم الموجودات
القديمة مستمرة الوجود ازلا وابدا سرمدا وكذا المعدومات الداييمة العدم
مستمرة العدم ازلا وابدا سرمدا والحوادث متصفة بالعدم من الازل
الى زمان وجودها ومتصفة بالوجود في وقت وجوده الى ان ينتهي زمان
وجودها ثم متصفة بالعدم الطاري وكذا الحال في ساير الاوصاف
المتبدلة المتجددة الثابتة مرة والزايلة اخرى فالحوادث قبل وجودها
معلومة له على وجه اتصافها بالوجود في وقت وجودها وعلى وجه اتصا فها
بالعدم الطاري في اوقاته وكذا معلومة له على وجه اتصافها بالاوصاف
المتبدلة في وقت اتصافها بزوالها قبل اتصافها بتلك الاوصاف
وزوالها ولذلك قال رضي الله عنه ويعلم الله تعالى القايم في حال قيامه
قايما فاذا قعد فقد علمه قاعدا في حال قعوده من غير ان يتغير علمه او يحدث
له علم ولكن التغير والاختلاف والاحوال يحدث في المخلوقين فانه علمه
القايم في حال قيامه بانه قايم لا شك انه يتغير نوع تغير اذا قعد القايم علمه

بانه قاعد لكن ذلك التغير ليس فى الذات ولا فى الصفات بل فى نوع نسبة فقط ولا يوجب ذلك تغير العلم من حيث انه علم وانما يوجب ذلك ان لو لم يعلم فى حال القيام بانه يتصف بالقعود فى وقت يتعين قعدده فيها لكنه يعلم فى الازل جميع الذوات وجميع الصفات الدائمة والزابلة باوقات حدوثها واوقات زوالها بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين فلا شئ من الذوات والصفات الحادثة ما يعلمه الله فى حال حدوثه من غير ان يعلمه اصلا قبل حدوثه او يعلمه قبل حدوثه على خلاف ما علمه به فى حال حدوثه فلا تغير فى العلم اصلا من حيث انه علم وان تغير فيه نسبة ما من حيث التغيرات واختلافات الاحوال الحادثة فى المخلوقين قال رضى الله عنه خالق الخلق اشخاصا بريا من الكفر والايمان ثم خاطبهم وامرهم ونهاهم فكفر من كفر بفعله وانكاره وجحوده بخذلان اياه وامن من آمن بفعله واقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى اياه ونصرته له فان الكفر والايمان حالتان طاريتان ليستا من ذاتيات الاشخاص ولا من لوازم تعينات ها والا لكان امر التكليف لغوا بلا فائدة من حيث ان كفر الكافر وايمان المومن يكون على هذا امرا لازما احتمال له بخلافه ولكان التكليف للكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق وهما باطلان اما كونه لغوا فلان ترتب حكم كبيرة ومصالح كثيرة على كل فعل الله تعالى مما لا شك فيه ولا نزاع بلا فائدة لاحد من المتصفين بالانصاف وان وقع النزاع فى ان فعله تعالى معلل بالاغراض اولا واعظم الحكمة المترتبة على فعل التكليف خروج العباد من ظلمة الضلالة الى نور الهدى ومن جهة المخالفة الى انس الموافقة عناية من الله الى من خلقه بيده وتفضلا على من فضله على كثير من خلقه فانه تعالى خلق الانسان فى احسن تقويم اى النشاة الروحية النورية اللطيفة ثم رده الى اسفل السافلين اى سجين الطبيعة والصورة المادية الكثيفة وجمع فيه حكم التجرد الروحانى العلوى مع احكام العناصر السفلية وركب فيه القوة الشهوانية البهيمية الداعية الى الخساسة والدناءة بالانهماك فى اللذائذ الحسية والاقناع بالشهوات المزاجية والقوة الغضبية السبعية الباعثة الى الاستعلاء والفساد والاذى

والعتو

والعتو والعناد والقوة العقلية القاضية بينهما بحكم الله تعالى ليرد كلا منهما على الاعتدال ويزجرهما عن الافراط والتفريط ويقصرهما على ما اراد الله منهما حتى يكون مستعد الحمل امانته وقد بلا للتكليف على السموات طاعته وهذا هو المراد بقوله تعالى انا عرضنا الامانة اى للتكليف على السموات والارض والجبال مع انها اجرام عظام فى الصورة واجسام جسام بحسب الظاهر مطيعة لحمل كل ما يحمل عليه فابين ان يحملنها اى الامانة لا باستعدادهم عن حملها فانه امر معنوى لا دخل فى حمله واحتماله للكبر الجسمية والعظم الجرمية وابتنائه على التركيب المعنوى من المعانى المذكورة وان كان المركب منها جرما صغيرا وحملها الانسان لكمال استعداده بها واستبداده بحملها انه كان ظلوما جهولا اى موصوفا بالقوة الغضبية والشهوية الماموزين بالانقياد الى قاضى العقل والامتثال لامره ليعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات لخروجهم عن حكم العقل والقاضى العدل الذى هو خليفة الله فى ارض البدن بحيث طاعته طاعة الله ومخالفته مخالفته ويتوب الله على المومنين والمومنات الذين اطاعوا ربهم واطاعوا خليفته وان فرط منهم فرطات وكان الله غفورا رحيما بغفر خطيئاتهم ويرحم ذلاتهم بسبب ضعفهم والاشاعرة لا ينكرون كون كل فعل الله متضمنا الحكم ومصالح وان انكروا كون افعال الله معللة بالاغراض بناء على ان الغرض لا بد وان يكون وجوده اولى من عدمه بالنسبة الى الفاعل نفسه فيلزم استكمال الواجب بالغرض مع انه ينافى الوجوب وعلى ان ما فرض غرضا هو فعل الله كما فرض معللا به فالحكم بان هذا غرض وذاك معلل به ليس اولى من العكس وايضا فلا شئ الا فهو مستند بالذات بل بتوسط الفعل وايضا الغرض ليس يلزم له غرض والا يلزم التسلسل فثبت عدم لزوم الغرض فى فعل و لكن وجوب كون وجود الغرض اولى من عدم بالنسبة الى الفاعل نفسه محل منع وكذا ينافى الاستكمال بالغرض للوجوب اذا كان الاستكمال فى الكمالات النسبية فان الخلق والرزق وامثالهما كمالات تمدح بها الحق فى القران مع انهما يحتاج الى الغير كالمخلوق والمرزوق ويرد ايضا ان افعال الله وان كانت مستنده بالذات اليه من حيث فاعليته لها

الى الله والغرض لا يستند الى الفاعل بالذات ـه

لكن يجوز ان يكون صدور البعض منه مشروطا بالبعض الاخر اما اشتراطا
عقليا او اشتراطا عاريا يقتضيه حكم لا يبلغ اليها علمنا فالحكم على الشرايط
بالمعللية وعلى المشروط بالغرضية اولى من العكس وانه يكفى فى الغرض
اشتراطه بفعل اخر وان كان مستندا الى الفاعل بالذات من حيث
الصدور وانه قد يكون بعض الافعال مقصودا بالذات فيكون امثال
هذه الافعال اغراضا من وجه ومعللة بها من وجه مثلا يكون من حيث
انه فعل للفاعل معللا ومن حيث ذاته غرضا ومقصودا فلا يلزم خلو فعل عن
غرض ولا التسلسل ويرد ايضا انه لا شك عاقل فى ان من فعل فعلا
من غير ان يقصد فيه منفعة ولا مصلحة فهو عابث او معتوه والانكار
مكابرة وايضا يلزم خلوه تعالى عن كثير من الكمالات مثل الحكمة والكرم
وغيرهما فان من فعل فعلا ولزم من فعله فوايد جمة ومنافع عمة من غير قصد
والتزام منه لا يعد عند العقلاء حكيما ولا كريما وايضا الكتاب والسنة
والالسنة مشحونة ببيان الاغراض الافعال الملك الفياض مثل قوله
تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وامثاله اكثر من ان يحصى فكيف يصح انكار ما شهدت
له النصوص الظاهرة السابقة فان قلت هذا خروج عن قواعد اهل
السنة وميل الى ما ذهب اليه المعتزلة قلنا نحن ما التزمنا الا اتباع
العقل والنقل والذوق والوجدان وليس التقليد من شعار اهل التحقيق
وما قيل من انه لا يتصور غرض صحيح فى التكاليف الشاقة ولا يصح ان
يكون تعرض العبد للثواب غرضا عنها فان الله قادر على ان يفضل
على عباده بالمثوبات بلا اتعاب لهم بل هو اقرب الى الكرم قلنا الغرض
فيها ظهور مراتب الاستعدادات الازلية المستندة الى الذوات
الغير المجعولة باتباع اهل الاستعدادات الصافية للاوامر وانتهائهم
عن النواهى على حسب استعداداتهم فى مراتب الاتباع والانتهاء وخلافهم
لها على حسب الاستعدادات كذلك ليصل السعداء الى الدرجات
المعدة لهم بظهور استحقاقهم بحيث يزول شبه الجاحدين المنكرين
ويكون لله الحجة البالغة وان كان كما وصف نفسه بقوله ولو شاء

لهم بكم

لهديكم اجمعين ووصول الكفرة الى الجحيم وان سلم عدم نفعه بوجه من الوجوه
فى حقهم لكن يمكن ان يكون له منافع فى حق المطيعين من انه جارهم بعد ابهم
وسعاداتهم بالاعتبار من شقاوتهم والابتهاج بحسن حالهم بالنظر الى نتيجة
سوء فعالهم والله تعالى يراعى فى افعاله المصالح الكاملة او المنافع الشاملة
فاذا لم يكن مصالح افعاله شاملة يكون لا جرم كاملة فان قلت فعلى
ما قلت يكون الكفر والايمان وساير الحسنات والسيئات
من لوازم الماهيات لانها مقتضيات الاستعدادات وهى مقتضيات
الاستعدادات وهى مقتضيات الذوات ومقتضى المقتضى
مقتضى فانت كذبت نفسك فى قولك ليستا من لوازم الماهيات
قلت اقتضاء الاستعداد ليس باقتضاء تام مع قطع النظر عن
فيض الفياض فانه لولا اقتضاء حكمته ان يفيض بحسب الاستعدادات
ولولا شرعه الحسن والقبح فى الافعال وهدايته ودلالته باطنا وظاهرا
لفعل الحسن وخذلانه باطنا لعمل القبيح لما تحقق الاستعدادات رايحة
ما استعدت به فمن اين ان يتصف به ويستلزمه واما لزوم كون
التكليف بالايمان للكافر تكليفا بما لا يطاق على تقدير كون الكفر من
لوازم ذات الكافر فظاهر واما بطلان التكليف بما لا يطاق فلان
الاجماع انعقد على عدم وقوعه بدلالة قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ودلالة الاستقراء والاشاعرة وان ذهبوا الى جوازه
لكن لا فى مثل هذا فان ما لا يطاق له ثلاث مراتب ما يمتنع بالذات
وهم لا يجوزون التكليف به وما نحن فيه من ذلك القبيل فان
انفكاك ذاتى الشىء ولوازمه عنه محال عقلا وما يمتنع بالنظر الى
قدرة العبد وان كان ممكنا فى نفسه بالنظر الى قدرة الله تعالى كخلق الاجسام
وما جوز الاشاعرة التكليف به ومنعه المعتزلة هو هذا القسم والحق عندى
جوازه بالنظر الى ذاته الواجب وعنايته المطلق وقدرته الكاملة وارادته
الشاملة واما بالنظر الى حكمته ورافته على عباده فالاقرب عدم جوازه
لان منافاته بحكمة الحكيم ورافة الكريم اظهر من ان يخفى واما تكليف
الملائكة بانباء الاسماء مع انه غير مطاق لهم فتكليف تعجيز لا تحقيق كلاما

تعلق ارادة الله وعلمه بخلافه
والتكليف بخلاف ما وقع بل كل
التكاليف من هذا القبيل وامتنع
بالنظر الى صح

ليس الا في الثاني واما صدور افعال العباد عن قدرة الله دون قدرة
العبد على ما هو الحق فلا يوجب كون الافعال غير مطاق بل يكفي في طاقة
العبد ان لا يتخلف تاثير قدرة الله عن قدرة العبد وارادته بطريق
جري العادة من الله عليه وقيل ان بعض الكفرة الذين اخبر الله او رسوله
بانهم لا يؤمنون مكلفون بالتصديق بكل ما اخبر الله ورسوله فهم مكلفون
بتصديق الاخبار الدالة على انهم لا يصدقون وهو راجع الى الجمع بين
الوجود والعدم اقول كلامنا في التكاليف المقصودة التي قصد بها
اطاعة المكلف وامتثاله لها فظاهر ان مثل هذه الاخبار ليس
مما يطلب من الكفرة التصديق بخصوص مضمونه اصالة بل يكفي التصديق
بامثاله في ضمن التصديق بما اتى الرسول به اجمالا والتكليف انما ورد به
من هذه الحيثية واما التكليف بالنسبة الى من علم خصوصية الخبر فليس
تكليفا قصديا بل انما لزم من انضمام العوارض والحاصل ان كل احد
مكلف بالتصديق بما اتى به الرسول اجمالا وهذا التكليف مما يطيقه كل احد
في نفسه ثم لما ابى بعض الكفرة عن الايمان اباء كليا علم الله اباءهم المؤبد
علما تابعا للمعلوم لا علما جبرا واجبارا واخبر رسوله بما علم منهم ثم ان وصل
ذلك الخبر اليهم بطريق الاتفاق لزم تكليفهم بما لا يطاق بسوء عملهم الاختيار
بعد ان كانوا مكلفين ابتداء بما يطاق فتكليفهم بما لا يطاق ما وقع قصدا
من الله بل اوقعوا انفسهم فيه بسوء فعلهم والقسم الثاني مما لا يطاق
اي ما يمتنع بالنظر الى تعلق ارادة الله تعالى بخلافه من هذا القبيل
وقد ذكرنا ان النزاع ليس فيه وايضا غاية ما لزم ان يكونوا مكلفين
بالتصديق بعدم تصديقهم ولا استحالة في ان يعلم احد انه لم يعلم الا انه
يلزم ان يكلفوا بتصديق كاذب لان التصديق بعدم الايمان على
تقدير تحقق الايمان كذب محض والخصم لا يقول بجواز تكليف الله تعالى
عباده بالكذب القبيح عقلا وشرعا فما اجاب به عن ذلك يكون جوابا
لنا ايضا فلعله لا جواب له ايضا غير ما ذكرنا فان قيل اذا علم احد شيئا
لا يتمكن ان يجهل به من اتصف به قلنا بل يجوز ان يخفى على المؤمن انه صدق في ما
تفاصيل العقايد الدينية تصديقا منجيا كما امر الله تعالى وان لم يكن خفاء في

طي

تحقق التصديق الاجمالي خفاء في تحقق التصديق الاجمالي بكل ما اتى الرسول
من عند ربه وما حسبك في هذا الباب قول افضل الانبياء ما عرفناك
وقول افضل الامة العجز عن درك الادراك ادراك ثم اعلم ان الله تعالى
لما خلق الانسان بيديه اي بقسميه من صفاته المتقابلتين الجلالية
والجمالية كان برزخ الظاهر والباطن ومجمع الصورة والمعنى وكان
مستعدا في اصل فطرته للتكليف ومستحقا للكرامة والتشريف
لكونه فائزا بجميع الكمالات الرحمانية وحائزا لجميع الصفات السبحانية
قادرا ببدنه للمجاهدات وقابلا بقلبه للمشاهدات خاطبه تعالى
اعتناء بشانه واصطفاء له لايداع اسرار سلطانه وهداية له على السبيل
ودلالة على طرق تهذيب النفس والتكميل وامره بما فيه نجاته وسعادته
ونهاه عما فيه هلاكه وخسارته فكفر من كفر بفعله وانكاره وجحوده
مع ان عناية الله وهدايته عامة له ودلالة الله الى طريق الرشد
تامة له وما كان الله ليخلق الكفر ان لم يكسبه بفعله ويسلبه الايمان
ان لم يمتنع عنه بانكاره وجحوده وان شاء لهداه الايمان ودفعه على
الطاعة والاحسان لكن حكمت حكمته وجرت سنته بان يخذل
من اختار الكفر على الايمان واثر الشيطان على الرحمن ولا يعصمه عن
العصيان ولا يخرجه الى النور عن النيران والخذلان خلق الله للعبد
قدرة الكفر والمعصية كما ان اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والايمان
فمن خذله الله لا يؤمن ولا يطيع لان من خلق له قدرة المعصية لم
يخلق له قدرة الطاعة لكون القدرتين متضادين بناء على ان قدرة
كل فعل معه ومن لم يكن له قدرة الطاعة لا يستطيع ان يطيع وكذلك
امن من امن بفعله وقدرته وتصديقه لكن قدرته بخلق الله فلو لم يخلق
الله له قدرة الايمان لما قدر على الايمان ولما استطاع تصديق النبي
عليه السلام فيما اتى به من عند الله فخلق قدرة الايمان للمؤمن هو توفيق
الله اياه ونصرته له فما اصاب العبد من سيئة فمن نفسه باستعداده
بها ثم كسبه لها وما اصاب من حسنة فمن الله بتوفيقه ونصرته له وان
كان الكل من عند الله من حيث انه فاعل لجميع افعال العباد من الكفر والايمان

والطاعة والعصيان والاقدار بمعنى القدرة واما مضاف الى مفعوله فيكون المعنى
واقدار الله تعالى اياه على الايمان فلعل عدوله عن القدرة الى الاقدار اشارة
الى عظم لطف الله ومزيد تفضله على عباده فى الانعام بالايمان من غير سبق
استحقاق منه اليه قال رضى الله عنه اخرج ذرية ادم من صلبه فجعلهم عقلاء
فخاطبهم وامرهم ونهاهم فاقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم ايمانا فكلهم
يولدون على تلك الفطرة فمن كفر بعد ذلك بدل وغير ومن امن وصدق
ثبت عليه ودام وورد فى القران واذ اخذ ربك اى اظهر من بنى ادم
فى عالم الارواح والجبروت او فى عالم المثال والملكوت اظهارا معنويا
محضا بلا مادة وصورة وهو اظهار لعيانهم الروحية المفصلة نوع
تفصيل بالنسبة الى الاعيان العلمية المندرجة فى علم الله اندراجا
اجماليا صوريا نوريا معدسا عن الظلمة المادية والكثافة العنصرية
متمايزا لجنب الصور المثالية من ظهورهم بدل من بنى ادم ولعل المراد
نوع الانسان الشامل لادم وابنائه الصلبية وغير الصلبية اما بطريق
التغليب او بشيوع استعماله فى النوع ذريتهم التى قدر الله فى العلم الازلى
وجودهم فى الخارج بالتوالد والتناسل الى قيام الساعة واشهدهم
على انفسهم اخذ اقرارهم بربوبيته لهم فكان اقرار المقر بثبوت حق عليه
كشهادة الغير عليه به فى ايجاب الحق واظهاره فلذلك عبر عن الاقرار
بالشهادة وقال بكلام لايق بشانهم التى انشاءهم الله بها فى اظهارهم
اياها فانه سبحانه كما ان له قدرة التنزل الى جميع المراتب الوجودية بالتجلى
والظهور كذلك له قدرة تنزيل صفاته واظهارها فى كل طور ومن ذلك
تكليمه موسى عليه السلام فى الوادى الايمن فى البقعة المباركة الست
بربكم الذى يربيكم لتبليغكم شانا فشانا الى كمالكم الذى تستعدونه و
ينشاءكم فى النشآت المختلفة فى عوالم الجبروت والملكوت والملك
ثم عوالم الاخرة وينعمكم فى كل نشاءة بنعم يليق بها قالوا بلسان حالهم
او بلسان متكلم خلقه الله لهم فى ذلك الوقت بلى واعترفوا جميعا
بربوبيته تعالى لهم ومربوبيتهم له لان كل شىء مطيعة لربه فى اظهار ما اراد الله
منه ما عدا الانسان بحسب نشاءته الصورية الخارجية فان بعضهم يطغى

ويجد واما فى غير تلك النشاءة فهم جميعا منقادون كسائر الاشياء لانعدام
موجب الجحود من النشاءة الخاصة به الحاصلة من تعلق النفس المجردة بالبدن
المركب من العناصر شهدنا بربوبيتك واعترفنا بها وكان ذلك اى اخذه لعدم
ذرية بنى ادم من ظهورهم واشهادهم على انفسهم كراهة ان تقولوا يوم القيمة
اعتذارا عن العصيان انا كنا عن هذا غافلين فا شهدنا بهذا المشهد
وما ذقنا هذا الذوق قبل هذا حتى تجربت الامور ونتنبه على اللاحق بالسا بق
فهذا اول خطاء اخطاءنا ولا يليق بالكرم الاخذ باول الخطاء او تقولوا انما
اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم فالاثم عليهم لا علينا فانهم
سنوا الشرك ونشاءنا فيما بين اظهرهم وطبعتنا مجبولة على التقليد افتهلكنا
بما فعل المبطلون فان اوزارنا عليهم مع اوزادهم لسنهم الشرك و
العصيان فلا يليق اهلاكنا بفعلهم وقيل المراد من الاخذ المذكور خلق
بنى ادم بطريق التوالد والتناسل قرنا بعد قرن من اصلاب ابائهم
ومن اشهادهم على انفسهم نصب دلايل ربوبيته لهم بحيث يفضهم
العاقل ان ذلك النصب ليس الا لاستدلالهم بها واقرارهم بمدلولها
وانه بمنزلة القول صريحا الست بربكم فى الدلالة على ذلك الاشهاد وطلب
الاعتراف ومن قولهم شهدنا تمكنهم من العلم بالربوبية بالاستدلال
من تلك الدلايل المنصوبة فيكون معنى الاية على هذا بطريق التمثيل لا التصريح
فهذا ايضا تفسير صحيح معناه وبليغ فحواه الا ان الحديث الذى رواه عمر
رضى الله عنه يويد التفسير الاول وهو ان عمر رضى الله عنه حيث قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن اية واذ اخذ ربك من بنى ادم
من ظهورهم ذريتهم فقال ان الله تعالى خلق ادم ثم مسح ظهره بيمينه
فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هولاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون
ثم مسح ظهره بعده فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هولاء للنار وبعمل
اهل النار يعملون فقال رجل ففيم العمل يا رسول الله فقال ان الله اذا خلق
العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار
فيدخله به النار واذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت
على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله به الجنة وهذا الحديث وان احتمل

معنى مطابقا للتفسير الثاني ايضا بحمله على التمثيل لكن اخراج الاية والحديث
معا عن المتبادر منهما مع انه لا صارف يصرفهما عن الظاهر مع ان المعنى الظاهر
امر ممكن في نفسه وبالنسبة الى قدرة القادر ومع ان الحديث ورد جوابا
بالسؤال السائل عن معنى الاية لاستعلام ان المراد من الاية الظاهر المتبادر
ام معنى آخر خروج عن الظاهر النص بالمؤيدات وهو بعيد جدا ولذلك
مال الامام الى المعنى الظاهر وقال بهذا القول ولهذا المعنى مؤيدات اخرى
من الاحاديث مثل قوله عليه السلام ما من مولود الا وقد يولد على فطرة
الاسلام وقوله عليه السلام ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم
من نوره فمن اصاب من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل فان رش
النور لطفه عليهم في ظلمة العدم وكونهم على فطرة الاسلام قبل ان يولد
ومعان قريبة من هذا المعنى وكلها يدل على سبق معاملة امتنانية صورية
من الله تعالى مع افراد البشر فلا وجه لاستبعاده وصرف الاية والحديث
الظاهر دلالتهما عليه عنه مع مناسبة التامة لالطاف من سبقت
رحمته غضبه وغلب عفوه عقوبته فان فيه توثيقا لعقد الايمان وتذكر
اليهم عهد الرحمن ولقد روي عن بعض من سلمت فطرته النورية عن ظلم
الضلال تذكره مشهد الست في النشاءة الصورية المادية ثم ان
المفهوم من الاية انقياد الجميع واعترافهم بربوبية الله والمفهوم من الحديث
اهتداء البعض وضلالة آخرين فيها اثر مخالفة في الظاهر لا في الحقيقة
فان نظر الاية الى فطرتهم النورية الروحية التي ما انصبغ فيها صفاء الانوار
السبحانية بالظلم الجسمانية والالوان الكثيفة المادية فهم باقون هناك
على صفاتهم الاصلي ونورانيتهم الفطري فلا جرم يؤمنون مطيعون
فان الكفر والجحود انما هما من خصائص الظلمة الهيولانية ونظر الحديث
الى ما يؤول امرهم في النشاءة الكثيفة من سلامة الصفاء الذاتي و
الوفاء الروحي عن غلبة احكام الكثرة الامكانية والتلون بالالوان
المظلم الجسمانية في البعض واستهلاك ذلك بالكلية وبالانصباغ
بصبغ الحدوث والمخالطة بتراكم الوان اوصاف الكثافة في البعض
الآخر فمفهوم كليهما صدق ومنطوقهما حق وجمع الامام في قوله بهذا

بين مدلولهما عن اقرارهم بالربوبية جميعا من غير تخلف من احد منهم في مشهد
الست وبقاء ذلك الفطرة الى ولادتهم ثم تبدل بعضهم ذلك الفطرة
بالجحود العارضي باتباعهم النفس والهوى والآباء الضالين عن الهدى
وثبات بعضهم عن تلك الفطرة بعناية سابقة من الله عليهم وهداية
لاحقة دالة لديهم قال رضي الله عنه لم يجبر احدا على الكفر ولا على الايمان
ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم اشخاصا والكفر والايمان فعل العباد
يعلم الله من يكفر في حال كفره كافرا فاذا امن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال ايمانه
واحبه من غير ان يتغير علمه وصفته اعلم ان الجبر اسناد افعال العباد الى
قدرة الله وحصر تاثيرها فيها من غير اثبات لقدرة العبد تاثيرا في افعاله
وهذا هو الجبر المطلق ثم الجبرية القائلة بالجبر المطلق افترقوا منهم من قال
بالجبر المحض ونفي القدرة عن العبد راسا لا مؤثرة ولا كاسبة فيكون الافعال
الصادرة عن العبد عندهم كحركات الجمادات التي هي قسرية محضة من غير
تاثير وقدرة فيها وهم الجهمية اصحاب جهم بن صفوان الترمذي ومنهم من
قال بالجبر المتوسط اسندوا افعال العباد الى الله من حيث التاثير والى
العباد من حيث الكسب وهم الاشعري والنجارية والضرارية ومعنى الكسب
وتحقيقه ان قدرة الله وان كانت مستقلة في خلق افعال العباد من غير
احتياج الى انضمام امر آخر لكنه سبحانه اجرى عادته وحكم حكمته لان لا
يخلق فعلا من افعال عباده الا بعد ان يريدوه ويعلقوا قدرتهم عليهم
ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى لترتب
الاسباب والمسببات وينطبق بالمبداء والمعاد ويكون لله الحجة
البالغة كما اشرنا الى هذا الاصل فيكون تعلق قدرة العبد بفعل ما بحسب
ارادته علة عادية موجبة لوجود ذلك الفعل بحسب العادة الالهية
وان لم يكن لها فيه تاثير اصلا حقيقة ولدوران القدرة المؤثرة الالهية
على قدرة العبد وتعلقها بالفعل سميت تلك القدرة كاسبة وتعليق
العبد قدرته بارادته بفعل كسبا وعند المعتزلة افعال العباد بقدرتهم
فقط لا تاثير فيها لقدرة الله اصلا بالذات وان كان تاثيرها بالوسائط
ضروريا وقال الاستاذ ابو اسحق انها بالقدرتين معا وهما مؤثرتان

معانی وجود الفعل وتوارد علتین علی معلول واحد جایز کما اذا باشر
رجلان تو بان معا حل خشبة صغیرة بان یبطش کل منهما بطرفیها وقال
القاضی قدرة الله موثرة فی اصل الفعل ووجوده وقدرة العبد مؤثرة فی
صفته مثل کونه طاعة او معصیة فان بین السجدة لله تعالی والسجدة للغیر
فرقا من حیث ان الاول طاعة والثانیة معصیة بعد اشتراکهما فی الهیئة
المخصوصة فمابه الاشتراک الذی هو اصل الفعل بقدرة الله ومابه الامتیاز
الذی هو کونه طاعة او معصیة بقدرة العبد وهذا الکسب عنده ولهذا
ثبات علی الطاعة ویعاقب علی المعصیة وقال امام الحرمین والفلاسفة
اذا اراد العبد فعلا یخلق الله فیه قدرة کافیة موثرة فی وجود ذلک الفعل
فیوجب تلک القدرة المخلوقة لله تعالی الموصوف بها العبد ذلک الفعل
الذی اراده العبد فهذه ستة اقاویل لستة طوایف والضابط انه اما
ان یکون لقدر العبد مدخل فی الفعل اولا الثانی مذهب الجبریة المحضة
والاول اما ان یکون المدخل فی اصل الفعل او وصفه والثانی مذهب القاضی
والاول اما ان یکون المدخل من حیث التاثیر او من حیث الکسب
والثانی مذهب الاشاعرة والاول اما ان یکون متضمنا مع تاثیر
قدرة الله اولا والثانی قول المعتزلة والاول اما ان یکون القدرتان مؤ
ثرتین معا بالذات فی الفعل او یکون تاثیر احدهما فی الآخر والاول قول
الاستاد والثانی قول الامام والفلاسفة واعلم ان الفرق بین هذا
القول وبین قول المعتزلة مشکل فانهم مع انهم یقولون باختراع العبد
افعاله قائلون بان الله هو خالق القوی والقدر فیئول مذهبهم الی ان
الافعال بقدرة العبد وقدرة العبد بقدرة الرب وفرق الامام الرازی
بان العبد عند المعتزلة موجود بالاختیار وعند الحکماء بالایجاب فغیر سدید
لان تعلق الارادة التامة والقدرة الکاملة یوجب المقدور عندهم جمیعا
لکن لا ینافی ذلک الایجاب الاختیار وقبل هذا التعلق لا ایجاب عندهم
جمیعا واما الفرق بکون صدور قدرة العبد عن القدرة القدیمة بالایجاب
عند الحکماء وعند المعتزلة بالاختیار فمحقق لکن امام الحرمین علی هذا مع المعتزلة
لا مع الحکماء وایضا هذا الخلاف بین الفلاسفة والمتکلمین خلاف

عام مشهور فلا یناسب عد الاقوال فی استناد الافعال سبب اختبار
هذا الخلاف ستة والذی نفاه الامام ههنا بقوله لم یجبر احدا من خلقه
علی الکفر ولا علی الایمان هو الجبر المحض من غیر ان یکون للعبد مدخل فی الفعل
اصلا لا تاثیرا ولا کسبا وبطلانه اظهر من ان یخفی علی احد من العقلاء
فان بدیهة کل عاقل یفرق بین الحرکة الارادیة الصادرة من الحیوان وبین
الحرکة القسریة الحالة فی الجمادات بان الحرکة الاولی حال فی المتحرک الاول
وصادرة عنه باختیاره وقدرته والثانیة حالة فقط من غیر ان یصدر عنه
باختیاره وایضا تکلیف الله عباده بالامر والنهی ثم اثابة المطیع ومدحه
وتعذیب العاصی وذمه مع انه حکیم لا یفعل شیئا الا وفیه منافع ومصالح
کریم سبقت رحمته غضبه لطیف بعباده رحیم لهم بحیث سن هذه الاوصاف
العظام والمکارم الکرام بین عباده ورغبهم فیها بل اوجبها علیهم یدل
قطعا علی ان الامر لیس علی الجبر المطلق بل للعبد فیه مدخل وکذا النصوص
الدالة علی اسناد افعال العباد الیهم اقل مراتب صدقها ان یثبت
الکسب ویرتفع محض الجبر ثم لا ثبت شمول قدرة الله تعالی علی جمیع الموجودات
جوهرا او عرضا ذاتا وصفة فعلا واستناد افعال الحیوانات الی قدرة القدیم
من حیث التاثیر وتبین ضعف تمسکات القائلین باستناد الافعال
الی العباد ولم یتجاوز دلالة ادلة الجبر من عدم شعور الحیوانات علی تفاصیل
افعالها ودقایق اعمالها مع ان صدور الافعال الاختیاریة لا یمکن بدون
الشعور من فاعلها بها وغیر ذلک من الادلة التی سیأتی تفصیلها
عن قریب عن الجبر المتوسط الی ما فوقها من الجبر المحض یعین الجبر المتوسط الذی
هو اعدل الاقاویل وبه یتخلص عن جمیع المحاذیر التی حذر عنها الفریقان
المفرط والمفرط فی افعال العباد فان قلت اذا کان الامر علی الجبر سواء
قلت انه متوسط او محض فکیف یتفق معه قاعدة التکلیف والمدح
والذم وغیرهما مع ان کلا من ذلک یقتضی الاختیار الخالص ویأبی جمیع
مراتب الجبر کما لا یخفی اقول منشاء زعم الاباء والخلاف بین هذه الامور
لیس الا عدم اذعان معنی الجبر المتوسط فمن حققه حق التحقیق تیسر له
وجه التلفیق فالتحقیق ان الله تعالی علم فی الازل الحقایق الکلیة

والجزئية الازلية الغير المجعولة واقتضاآت كل منها ومقتضياتها بالذات
وبالواسطة في الازل وفيما لا يزال اقتضاء قابلية واستعداد الاقتضاء
فاعلية واستقلال وحكمت حكمته ان لا يخلق شيئا الا على حسب
الاستعدادات ووفق القابليات واقتضى استعداد نوع الانسان
ان يفيض له من الفياض النفس الناطقة والالات الحادثة له من القوى
الظاهرة والباطنة والصفات الفاعلة والمنفعلة من الشهوة و
الغضب والعلم والقدرة والارادة واجرى سبحانه عادته على ان
لا يخلق من الافعال الممكنة له الكتابة وتعليق قدرته وارادته له
الا بعد ان يريده ويختاره وتعلق له قدرته وارادته وكل ذلك لمصلحة
الحكمة لكن مع ذلك نصب له دلايل الهداية واعانه باعوان العناية
بما يرغبه في الخير ويبعده عن الشر فلما علم الله تعالى في الازل تفاصيل
ذلك الاقتضاءات والمقتضيات وترتبات الاشياء التي جعلها
العادة الالهية اسبابا على حسب ما يدخل تحت الوجود في المستقبل
باسبابها واوقاتها وساير احوالها كالامور الكاينة الحاضرة في الحال
فما علم من الافعال ان العبد يريده ويصرف قدرته عليه قدره وقضى
خلقه في الوقت الذي تعلق علمه بتعلق قدرة العبد وارادته فيه من غير
جبر واكراه منه سبحانه فان علمه تابع للمعلوم وقدرته وارادته تابعتان
لقدرة العبد وارادته فان قلت قدرة العبد تابعة لارادته وارادته
تابعة للدواعي الباعثة له الى الفعل وعلمه لها والدواعي واسباب
العلم كلها بخلق الله تعالى فلا مخلص عن الجبر في مرتبة اصلا قلت
خلق الدواعي والبواعث ايضا تابع للاستعدادات لا لحكم خارج
عن قاعدة الحكمة ومع ذلك لا يوجب الفعل ويبقى اختيار العبد معها
ايضا ولا يريد فعلا مخصوصا من بين ساير الافعال الا بميل خاص
ينبعث من مزاجه الخاص المسبب من استعداده السابقة المرتبة
من الازل التابعة لاستعداده الازلي اللازم لماهية الغير المجعولة باقترانها
من امور خارجية وان كان هذا القدر جبرا فلا مخلص عن الجبر اصلا وان
قيل باستناد الافعال الى القدرة الحادثة من غير تاثير القدرة القديمة

بقيه

فيه فان على ذلك التقدير ايضا كون قدرة العبد وارادته والداعي والبواعث
بخلق الله مقرر بحيث لا ينافي علمه انكار من احد فهذا القدر محقق
بتحققه سواء سميته بالجبر او لا ولكن ان سميت بالجبر يكون وصفا جديدا
والا فبين الجبر وبينه بون بعيد وبعد مديد فان قلت ارتباط الحادثات
بالازليات انما يمكن بترتب الحوادث المتعاقبة المترتبة المتناهية المتوسطة
بين الحوادث والازليات فكيف يتصور تعاقب الحوادث المعدة
على المعدومات اقول المعدومات وان كانت معدومات بحسب
الخارج لكن يجوز ان يكون لها نوع وجود في الحضرات المتقدمة على
حضرة الشهادة ويتعاقب عليها في تلك الحضرات حوادث موجودة
بوجود مناسب لتلك الحضرات كتعلقات الارادة القديمة مثلا
وايضا يجوز ان يستدعي الاستعدادات الازلية احكاما مشروطة
في ثبوتها بالوجود الخارجي ويحدث الوجود الخارجي بالنسبة الى الحوادث
الجزئية السفلية لتوقفه على الحوادث الكلية العلوية كعالم الافلاك
ويحدث العوالم العلوية لاقتضاء الحكمة الالهية والعظمة السبحانية
تفرده بالقدم واحداث العالم عن العدم ولا زمان قبل وجود العالم حتى
يطلب مخصص يخصص حدوث العالم بجزء معين منه دون الاجزاء
الاخر كما حققنا هذا قبل هذا ايضا لكن ثبوت القدرة للعبد من غير
ان يكون له تاثير في الفعل اصلا مستبعد جدا فان القدرة صفة تقتضي
تاثيرا ما مع ان تاثير القدرة الحادثة في الافعال يكاد يشهد له الوجدان
ويغنيه الحس عن البرهان واما اختاره امام الحرمين من تاثير القدرة
الفعل وتاثير القدرة القديمة في الحادثة ليس ببعيد عن الصواب
بحسب الانظار العقلية لا ظواهر النصوص الدالة على استناد
جميع الموجودات الى قدرة الله تعالى بالذات لكن النقل احق بالاعتماد
ايضا واقرب الى الاحتياط من العقل سيما في امثال هذه المباحث
الدينية فينبغي ان يزال ظلمة الاستبعاد الوهمي المذكور بانوار النصوص
النيرة وقول امام الحرمين في ارشاده من ان استناد الحوادث
الى قدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وغيره قول ائمة

السلف

قبل ظهور البدع والاهواء فان تعلق الصفة بشي لا يستلزم تاثيرها
فيه كالارادة لفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا و
القول باختراع العبد افعاله مما اتفقت عليه اهل البدع وايراده ادلة
اهل السنة وجوابه يشبه اهل البدعة شهد براءته عن هذا القول
وموافقته لاهل السنة وان اشتهر هذا القول منه في لا السنة واما
ما يقال من ان العبد لا شعور له بتفاصيل افعاله فلا يمكن ان يوجدها بقدرته
واختياره اقول يمكن الجواب عنه بان افعال العباد حقيقتها حركات
او سكنات وكل حركة يتعين بتعين المتحرك والمبداء والمنتهي فيكفي
لفاعلها بالاختيار ان يتصور الحركة المخصوصة المتوسطة بين المبداء
والمنتهي المخصوصتين واما اجزاء الحركة المتصلة وهما تبدلات شبهها
الى الاجزاء بالقول لمسافة فخارجة عن حقيقة الحركة بمعنى التوسط
التي هي فعل الفاعل حقيقة لا غير واذا كان امر الحركة هكذا فامر السكون
ابعد عن الاشكال واما لزوم الشعور في تحريك اليد مثلا على هذا
التقدير بتفاصيل الرباطات والعضلات والاوتار وتفاصيل الحركات
الصادرة عنها فغير مسلم لم لا يكفي تصور الحركة الكلية لليد بلا شعور بتفاصيل
المتحركات وتفاصيل الحركات اذ يلزم الحركات الجزئية من تلك الحركة الكلية
بلا لزوم شعور بتلك التفاصيل مع ان هذا المحذور لا يسلم عنه القائلون
بالجبر المتوسط ايضا لان الكسب لكونه بالقدرة والاختيار يشترك
مع التاثير في التوقف على الشعور بالمقدور المختار فالمورد دين واما قول الاستاد
بان يكون القدرتان مؤثرتين من غير استقلال من كل منهما فمنعزل عن ذلك
الاستبعاد وسلامته عن مخالفة النصوص البينات ثم ان قول الامام وقبل
قوله هذا يشعر بخلق افراد الانسان كلها مؤمنا من حيث دلالته على
ان ذرية آدم عليه السلام لما اقروا جميعا بربوبيته تعالى في مشهد الست
بربكم فطروا على الايمان ويولدون على تلك الفطرة الاسلامية وقوله هذا
يصرح بان الله تعالى ما خلق احدا مؤمنا ولا كافرا ثم فعل كل منهم اما الكفر
واما الايمان فلا يخلو ظاهر القولين عن مخالفة ما ووجه التوفيق ان الفطرة
الاسلامية التي يولد عليها كل احد عبارة عن انقياد روحاني جبلي من كل نفس

لخالقه ومولاه قبل ان لا يتكدر صفاء الروح بظلمات الاشباح واما
الكفر والايمان اللذان اخبر ان العبد يفعلهما بارادته وقدرته بعد ما كان
خاليا منهما في ابتداء خلقه وولادته فتكذيب وتصديق صادران من العبد
بتنبه فيما اتى به من عند ربه بعد ولادة العبد وتعلقه مباشرته واختياره و
لا شك ان هذا الايمان غير الايمان المفطور عليه كل احد من الانسان واما
علم الله الكافر في حال كفره كافرا وعلمه اياه مؤمنا في حال ايمانه اذا آمن
بعد ذلك من غير ان تتغير علمه وصفته فقد قدمنا شرحه فلا نعيده واما محبة
الله العبد المؤمن فعبارة عن افاضة فيوض لطفه عليه لحصول مناسبة مخصوصة
بين العبد والمولى بموافقته اياه وامتثال امره واجتنابه نهيه موجبة لجذب
المولى وانجذاب العبد وان لم يكن ذلك الجذب والانجذاب جليين لا جرم
يكونان خفيين والخفي من الجذب ادنى مراتب المحبة اللازمة من المولى لكل عبد
من عباده المؤمنين وادراك حقيقة ذلك الجذب امر ذوقي لا يغني عنه البيان
ولا يغني لكشفه تعبير اللسان ولذلك يعبر عنه باللوازم مثل الافاضة والانعام
وغير ذلك قال رضي الله عنه وجميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم
على الحقيقة والله تعالى خالقها وهي كلها بمشية الله تعالى وعلمه وقضائه
وقدره اما ان الله تعالى خالق الافعال والمؤثر فيها فالدلالة عليه من وجوه
عقلية ونقلية واما العقلية فمنها ان الافعال مشتركة مع ساير الاشياء
في الامكان وكونه علة للاحتياج الى الفاعل فاذا كان السبب المحوج الى
الفاعل في كل ممكن الامكان يشترك كل ممكن في الفاعل كما يشترك في السبب
المحوج اليه لان السبب المحوج لا يحوج الا الى علة معينة لعدم صلاح غير المعين
الذي لا تحقق له للعلية ومن المعلوم ان العلة المعينة لجميع الممكنات ليس
الا الواجب فاذا ثبت تاثير القدرة القديمة في الافعال بهذا الدليل ثبت
عدم تاثير القدرة الحادثة باستحالة التوارد اقول المقدمة القائلة بان السبب
المحوج لا يحوج الا الى علة معينة محل منع ولا يلزم منه كون غير المعين الغير المتحقق
علة لجواز ان يتحقق المطلق في ضمن المتعينات ويكون العلة لكل معلول
معين علة معينة من تلك المعينات والحاصل ان مطلق المعلول يقتضي مطلق
العلة وكل معلول معين يقتضي علة معينة والمطلق يصلح للعلية للمطلق

لان تحقق كل منهما بناسب تحقق الآخر فى كونهما فى ضمن المعنيات فمفهوم الامكان
المطلق ليس الا علة لمفهوم الاحتياج الى الفاعل مطلقا ولا يلزم منه اشتراك
الفاعل فى كل ممكن بل يجوز ان يستند بعض الممكن الى علة والبعض الآخر الى علة
اخرى لاقتضاء الامكان المخصوص للممكن المخصوص علة مخصوصة فان قلت
امكانات الممكنات متماثلة فلا يقتضى عللا مختلفة قلت خصوصيات
العلل لا يقتضيها الا خصوصيات المعلولات وزواتها واثر الامكان
ليس الا فى اقتضاء صفة الاحتياج الى فاعل ما لا غير واقتضاء الامكان
المخصوص المضاف الى المعلول المخصوص العلة المخصوصة راجع الى اقتضاء
خصوصية المعلول اياها وايضا لا يلزم التوارد من تاثير القدرتين لجواز
ان يكون غير مستقلتين كما ذهب الاستاد وصورنا صورة جوازه
هناك ومنها ان القدرة الحادثة لا يصح ان يكون علة موثرة فى الافعال
فيتعين القدرة القديمة للتاثير اما عدم صلاحية القدرة الحادثة للتاثير
فلان القادر لا بد ان يكون عالما بتفاصيل ما قدر عليه حتى يختار من الاحتمالات
الممكنة قدرا مخصوصا بوجه مخصوص ويختاره بخصوصه ليترجح الوجه الواقع
من ساير الوجوه المحتملة الوقوع دون الاخر وليس كذلك القدرة الحادثة
لقطع الماشى مسافة طويلة مع ذهوله عن تفاصيل اجزاء الحركة المنطبقة
على اجزاء المسافة وعن تفاصيل الاجزاء المتحركة منه من الاعصاب و
الاوتار والعضلات وعن تفاصيل حركاتها وعن تفاصيل السكنات
المتخللة بين تلك الحركات مع ان كلا منها افعال اختيارية للماشى
وكذا الحال فى المتكلم بكلام طويل مشتمل على كلمات وحروف متوقف
تلفظ كل منها على تحريكات الاعضاء من اللسان والشفتين وغيرهما
المشتملة كل منها على جوارح جزئية من العضلات والرباطات والالات
على وجوه متعددة وهيئات متعددة ولصدر حركات مختلفة وكلمات
متكررة من النايم الذاهل عن ذاته فضلا عن افعاله وحالاته اقول
الافعال الصادرة من المخلوق اما حركات او سكنات والسكون
حالة بينة فى تحقق الشعور به واما الحركة فالحق ان الموجود منها هو
ما بمعنى التوسط وهو امر جزئى واحد من المبدا الى المنتهى خارج

عن النسب والاضافات المتبدلة بالنسبة الى اجزاء المسافة فيتحقق الشعور
بالحركة من شعور بالاجزاء الا المفروضة فى الحركة المتصلة التى هى الحركة بمعنى
القطع وبالاجزاء المفروضة فى الحركة المتصلة فى المسافة المتصلة فان كلا
منها خارج عن حقيقة الحركة الحقيقية واما الحركات المتعددة بالتشخص المتخلل
بين كل اثنين منها سكون كخطوات الماشى مثلا فللماشى شعور اجمالى
بها وان لم يضبط اعدادها ومقاديرها تفصيلا فالشعور الاجمالى كاف
متحقق واما الشعور باجزاء العضو المتحركة كالقدم مثلا من الاعصاب و
الاوتار وغيرها والحركات القايمة بكل منها فلا نسلم لزومه لان مختار الحركة
قصدا ليس الا التحريك العضو جملة وحركات الاجزاء الجزئية يلزم بطريق
الاستتباع فلا يلزم الشعور بتلك التفاصيل واما السكنات فلا نسلم ان
الشعور الاجمالى منه بما صدر عنه منتف والمنتفى ليس الا الشعور التفصيلى
والشعور بالشعور وهما ليسا بلازمين ولو تم هذا الدليل يدل على نفى
الكسب من العبد ايضا لان الكسب الاختيارى تابع للعلم والشعور
كما لا يخفى فاذا لا تحقق للشعور لا تحقق للكسب ايضا ودعوى لزوم الشعور على التفصيل
فى التاثير وكفاية الاجمال فى الكسب غير مسلم ولا معلوم بالبرهان و
لا بالوجدان فان ملزوم الشعور الاختيار التاثير فان فى الموجب لا يستدعى
التاثير الشعور والاختيار فيما نحن فيه متحقق عند الكل سواء قيل بالتاثير فقط
بل على او بالكسب فلزوم الشعور غير داير على التاثير فقط بل على الاختيار
سواء فى الكسب والتاثير ومنها ان العبد ان لم يتمكن من ترك ما فعله
لم يصر مختارا وان تمكن يلزم انتفاء التمكن على تقدير تحققه لان التمكن من الفعل
والترك لا بد له من مرجح يرجح الفعل على الترك وان كان المرجح نفس العبد
لزم انتفاء التمكن من الترك وان كان غيره لزم له من مرجح اخر حتى ينتهى الى القدرة
فمع ترجيح القدرة القديمة لفعل العبد على تركه وان كان بالوسايط لا يبقى
للعبد تمكن من الترك لانه لا يتمكن من الترك عند تساوى الطرفين فكيف
عند ترجيح القدرة القديمة طرف الفعل اقول هذا الدليل انما ينفى الاختيار لا
التاثير مع ان الاختيار محسوس مشاهد ومقرر عند القائلين بالكسب
ايضا والحل ان التمكن من طرف الفعل انما هو بالنظر الى ذاتى الفاعل

والمفعول و قدرة الفاعل وامكان المفعول و بذا القدر من التمكن يكفي في تحقق
الاختيار واما بالنسبة الى تحقق المرجح الموجب لطرف الوقوع فلا يلزم التمكن
من الترك ليتحقق الاختيار كما في اختيار الواجب سبحانه مقدوراته الممكنة
مع وجوبها بالنظر الى تعلق ارادته بها بترجيح المرجح كما حققناه هناك والمرجح
هو الميل المنبعث من المزاج الخاص للعبد بسبب الدواعي والبواعث
المستند كل من ذلك الى قدرة الله تعالى بسبب الوسايط والاستعد
دات المرتبة والفعل الاختياري ربما يكون الارادة والاختيار سببا قريبا
له وان كان تعلق الارادة مسببا باسباب اخر مترتبة الى ان ينتهي الى
الاسباب الاولى التي هي الاستعدادات الازلية المستندة الى الى
هبات الغيب المجعولة ومنها انه لا شيء الا و قد تعلق في الازل علم الله تعالى
وقدرته وارادته على وقوعه او لا وقوعه فيجب او يمتنع فلا يبقى للعبد
مادة الممكنة فهذا الوجوب او الامتناع لما كانا سابقين على ارادة العبد
انسلبت الممكنة عنه بخلاف ارادة البادي تعالى فانها لازليتها لا يسبق
عليها الوجوب والامتناع المسبب من تعلق العلم والقدرة وهذا الدليل
ايضا انما ينفي الاختيار عن العبد ويجاب بان الوجوب والامتناع المذكورين
هما الوجوب والامتناع بالغير ولا ينافيان الاختيار المبني على الامكان با
لذات على انا قررنا ان تعلق العلم والقدرة والارادة الازلية بالوقوع او
اللاوقوع ليس على طريق الجبر والاكراه وهو تابع لارادة الحادثة للعبد التي
فيما لا يزال وان كانت هي ايضا مسببة من الاستعدادات المترتبة
كما ذكرنا فتذكر ومنها ان تاثير القدرة الحادثة يستلزم امكان التمانع بين
القدرتين مع ان التمانع محال لاستلزامه اجتماع الضدين على تقدير
وقوع المرادين معا او تخلف المعلول عن علته التامة على تقدير عدم وقوع
احدهما او كليهما ويرد عليه ان من العلة التامة ارتفاع الموانع ومعلوم ان
القدرة الحادثة لا تتم علة لمقدورها مع منع القدرة القديمة عن تاثيرها والدفع
بان المقدور كما لا يتجزى ولا يتفاوت بالشدة والضعف فلا يتصور منع احدهما
للآخر عن التاثير في مقدوره وان كانت القدرة القديمة اكمل واشرف
بالعموم والشمول والعدم والدوام فليس شيء كما لا يخفى ومنها انه لو قدر العبد

على

على ابداء افعاله لقدر على اعادتها لان قدرة القادر وامكان المقدور مستمرة
في الزمانين اي زمان الابداء والاعادة لكن اللازم منتف بالاجماع وايضا
لو قدر على الفعل لقدر على المثل بحكم المماثلة لكن لا يقدر احد على تطبيق فعله الثاني
بالاول من كل الوجوه وان بذل الجهد وصرف المقدور ويرد عليه منع نفي القدرة
على الاعادة والمثل والكلام في الدلالة العقلية والاجماع ليس من الدلايل
العقلية غايته علم بالفعل التعسر لا التعذر فقد يتفق لاحد ان يتحرك مثل حركته
الاولى ومماثلة السكون الثاني للسكون الاول ظاهر والاتيان بالمثل
هو الاعادة بعينه اذا اتفق المثلان في جميع الوجوه الا الاضافة الى الزمان فلا
يمكن اعادته بعينه ولا هو من لوازم الاعادة والاتيان بالمثل ومنها انه لو كان
قادرا على ايجاد الافعال لكان قادرا على ايجاد الاجسام لان المصحح للمقدورية
ليس الا الامكان والحدوث المشتركان بين الافعال والاجسام وضعفه
ظاهر لان لخصوصية القدرة وخصوصية المقدور مدخلا في تاثيرها وذلك ظاهر
ومنها ان الايمان والطاعات التي هي خيرات وحسنات من كل الوجوه
لو كانت بايجاد العباد لكان خلق العباد احسن من بعض خلق الله كالشيا
والمردة والكفرة وساير الاشياء الصادرة الخبيثة اقول الوجود خير كله
والضرر والخباثة ليس للموجود في نفسه بل بحسب الاضافة الى الاشياء
الاخر وكلما اوجد الله تعالى له منافع كثيرة ومصالح كبيرة من وجوه بالنسبة
الى النظام الكلي وان لزم بعض شرور بالنسبة الى البعض لحكمة اوجبت
ذلك وما خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فالكل فيها الى الله تعالى وان كانت بوسايط ومبادي افعالهم
من ذراتهم صادرة بالذات وحسنة العبد من محاسن سيده ومنها
المحل يحتجون على الدعاء والتضرع لله تعالى في ان يوفق للعمل الصالح والحسنات
ويجتنب عن المعاصي والسيئات والكتاب والسنة محرضان على
ذلك وما ذاك الا لصدورها عن الله تعالى اذ ليس كل الدعاء للاقدار
اي خلق القدرة لان الدعوات يكون كثيرا ما حصول القدرة وان تعلق
الدعاء لاستدامة الطاعات يكون طلبا من الله خلق الطاعات
في الازمنة المتاخرة فيدل على كونها بايجاد الله ايضا اقول الاسباب

الاعمال بعد حصول القدرة كثيرة من الدواعى والبواعث والنواهى والزواجر اما
من الداخل كالخواطر واما من الخارج كالامور المرغبة والمنفرة فيجوز ان يكون الاحوال
متعلقا لترتب الاسباب المذكورة من حضرة الفياض فان قلت فعلى
ما قلت من تسبب الافعال والاحوال من الاستعدادات المتفاوتة
المتعاقبة المنتهية الى الاستعدادات الازلية المتبنية من الماهيات
الازلية الغير المجعولة لا يقبل اصلا حال احد ولا فعله التبدل والتغير بما اقتضته
تلك الاستعدادات لما قلت من ان البارى سلطانه قرر عادته على
ان لا يتجاوز فى الفيض عن اقتضاء الاستعدادات فما الفائدة فى الدعوات
والتضرعات وما الحكمة فى تحريض الشارع عليها بل ايجابه علينا كقوله تعالى
ادعونى استجب لكم ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقوله عليه السلام الدعاء
مخ العبادة وغيرها من الايات والاحاديث الدالة على حسن موقع الدعاء
من العبد وكثرة فوائدها وكونها عبادة خالصة سيما فى ايجابه تعالى دعاء
الهداية الى الصراط المستقيم علينا فى كل صلوة وعدم قبول صلوتنا بدونه
على ما علمنا فى كتابه الكريم لكلامه القديم اقول فقد سالت عن حكمة لطيفة
وفائدة شريفة وبحثت عن مسئلة غامضة فى بحر القدر خائضة لا يعلمها
الا الراسخون ولا يعقلها الا العالمون فاستمع لما يتلى عليك من الجواب
لعلك ترضى وتظفر بفصل الخطاب واعلم ان الاستعدادات المتفا
وتة المتغاورة على كل ماهية اذا تنزلت الى عوالم الحدوث امكن ان يحصل
لكل ماهية مستعدة واستعداداتها وجوه اخر من انواع اجتماعات وافترا
قات وانضمامات وانفكاكات واقعة بين الماهيات الممكنة وطوايف
استعدادات كل منها بحيث يعد تلك الوجوه لامور اخر غير الامور التى
كانت الماهيات تستعدها باستعداداتها العارضة لها اذا انفردت
فى انفسها وذلك مثل ان يتفق لشخص عبادات بدنية او توجهات
قلبية فى اوقات مباركة او بقعة شريفة او يتفق له صحبة برجل كامل يؤثر
نظره فى القلوب غير ذلك من الامور الاتفاقية الممكنة الوقوع بين افراد
العالم لا يكاد يضبطها العقول الا بالتصورات الكلية الاجمالية فمن هذه
الجهات تقبل الاستعدادات المتنزلة الى عالم الحدوث التبدل والتغير

فيكون

فيكون الدعوات تضرعات لله تعالى فى ان يتيسر من تلك الوجوه الاتفاقية ما يرى
اثاره الحسنة فى ظاهره وباطنه ويخفف عنه ما هو بخلافه لكن اذا حققنا الحقيقة
ودققنا الدقيقة لا نجد بدا من استناد تلك الامور الاتفاقية ايضا الى امور اخر
يرجح وقوعها عن لاوقوعها عن الواجب الشامل قدرته وارادته حتى ينتهى الى امور
ازلية غير مجعولة مستغنية عن المرجح فاذا احطت اجمالا احوال الاستعدادات
للماهيات الكلية والجزئية المسببة بعضها عن استعدادات سابقة مترتبة
متعاقبة على مجالها وبعضها حاصلة من وجوه اتفاقية عارضة بالنسبة الى
الماهيات المتفارقة فاعلم ان الدعوات ايضا من انواع الاستعدادات
بل من اقويها تاثيرا فى وارقعها فى نفس الداعى تبديلا وتغييرا كما قيل الدعاء يرد
البلاء وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد
فى العمر الا البر وعنه عليه السلام ان الدعاء ينفع مما نزل ومما ينزل فهى سببية
من وجوه الاستعدادات المذكورة الذاتية والاتفاقية وسبب لنيل المقاصد
الدينية والدنيوية فمن انتج الاستعدادات المتنوعة فى حقه الدعاء للاحوال
الدنيوية او الاخروية او لكليهما بل من الله تعالى ما سال كما قال تعالى فمنهم
من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وما له فى الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا
آتنا فى الدنيا حسنة وفى الاخرة حسنة وقنا عذاب النار الآية وكما ان الامور
الحسية يتسبب بعضها عن بعض ويترتب ويتسلسل كذلك العبادات
البدنية والطاعات القولية والتوجيهات القلبية والتلقيات الروحية
والمشاهدات السرية يترتب ويتسلسل ويعد بعضها لبعض ويفيض
من الفياض كل ما تم استعداده كما قال تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى
والشرايع مطابقة على ذكر الاسباب العادية المترتبة بترتيب الله تعالى
على مقتضى حكمته وارتباط المسببات بتلك الاسباب كما اخبر به قوله تعالى
فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى
وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى وقوله عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له
تصريح بما قلنا وفى هذا المعنى الايات والاحاديث كثيرة ثم ان الاسباب
العادية قد يقتضى الدعاء بان الاستعداد وهو ان يستعد الانسان
للكمال اللائق به وهو يتفاوت بمراتب القرب والبعد فى الاستعداد

وقد يقتضي الدعاء بلسان القول واللسان قد يتفقان وقد يختلفان ودعاء
لسان الاستعداد لا يختلف عن المطلوب وان تاخر في الاستعدادات
البعيدة ولذا ما يتضوع معه من دعاء لسان القول واما الدعاء بالقول المجرد الذي
خالف الاستعداد فهو دعاء غير مقبول واعتداء منهي ولذلك نهى الله
عن الاعتداء بقوله ولا يعتدوا ان الله لا يحب المعتدين هذا ما تيسر لنا في هذا
المقام من التقرير والله ولي التيسير فصل في الدلايل السمعية الدالة على استناد
افعال العباد الى الله تعالى ايجادا وتاثيرا منها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
فان ما مصدرية فيكون ما تعملون بمعنى اعمالكم فيظهر دلالة الاية على خلق الله
اعمال العباد واما موصولة فيكون التقدير وما تعملونه والمتبادر منه معنى
ما يصدر عنكم فهو ايضا الافعال الاختيارية الصادرة من العباد
وان عمم لقبايح الاعمال مثل الاصنام المنحوتة نحتهم بقرينة قوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون فبطريق التعميم والتوسيع من التبادر الى غيره من غير قرينة الصرف
فان ما يصدر عنهم بالذات هو الحركات والسكنات وبسببها يحصل
هيئة في جسم مفارق مثل المنحوتية في الصنم المنحوت فما يعملونه بالذات هو الحركات
والسكنات وبوساطتها تلك الهيئات فيكون معنى ما تعملون حقيقة
في الاولى اولى مجازا في الثانية فدلالة اللفظ على الاول اولى وان عمم للثاني
ايضا بنوع من التجوز فدلالة الآية على ان خالق الافعال هو الله تعالى
لا يتوقف على كون ما مصدرية بل الدلالة باقية على تقدير كونه موصولة
ايضا ومنها قوله تعالى هو الله الخالق فان هذه الصيغة تدل على الحصر
على قانون البلاغة على كل من الوجوه الثلاثة اما اذا كان هو للشان
وما بعده جملة اسمية او ضميرا مبهما مفسرا بلفظة الله والخالق خبره فظاهر و
اذا كان هو مبتدا والله خبره والخالق صفة لله فلان العلم هو لفظة الله
لا يفيد ولا يصلح لان يكون خبرا منها الا باعتبار اتصافه بصفة الخالقية
فيكون في حكم هو الخالق في افادة الحصر ومنها قوله تعالى واسروا قولكم
او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق فان الاستفهام لانكار
نفي علم الخالق من القول وجهره فيدل كونه تعالى خالقا لقول العبد وهو فعله
ومنها قوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض نزلت الاية

على

على نفي الخالق الرازق غير الله فلو كان العباد خالقا لافعاله لكانت الملائكة
الموكلون بانزال الامطار المتسببون بافعالهم في النبات التي يرتزق منها
الحيوان موصوفين بالخالقية والرازقية ومنها قوله تعالى والذين يدعون من دون الله
لا يخلقون شيئا فان من الذين يدعون من دون الله ملكا وانسانا مثل المسيح
وغيره فيدل الآية على انهم ليسوا بخالقين من افعالهم شيئا ومنها قوله تعالى
هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه انكار لخلق احد من دون الله
مطلقا ومنها قوله تعالى الا له الخلق والامر حصر الخلق لله وقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا وقوله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا
وقوله تعالى ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى هذه الآي تدل على كون جميع
المخلوقات بخلق الله تعالى ولا شك ان الافعال من جملة المخلوقات
ومن الآيات الدالة على هذا المطلوب قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء
فاعبدوه وقوله تعالى خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى وخلق
كل شيء فقدره تقديرا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر دلالة هذه الآي من حيث
عموم كل شيء للافعال ومن حيث ورود الآي تمدحا ونفيا للشريك فان التمدح
ونفي الشريك لا يتمان الا بخلق جميع الاشياء والا فيشترك العباد بالمعبود
في مطلق الخلق فلا يتم التمدح به والتفرد فيه ومنها حكاية الله تعالى قول بعض عباده
بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان استدعاءهم من الله ان يجعل لهم
الاسلام ان يخلقه لهم دليل على ان الاسلام الذي هو افعالهم بخلق الله تعالى
ومنها قوله تعالى فعال لما يريد فان الايمان والطاعات مما يريده الله فهو فعال
لها ومنها الاحاديث الواردة في القضاء والقدر وكون كل شيء بقدر الله و
قضائه كما ذكرنا طرفا منها في بحث القضاء والقدر وطرفا في بحث نفي الجبر
ومنها ما روى حذيفة رضي الله عنه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله
يصنع كل صانع وصنعته ومنها ما روي عن جابر رضي الله عنه انه قال كان النبي
عليه السلام كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل يا رسول الله
اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين
من اصابع الرحمن هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما وفي رواية
ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وما في هذا المعنى من الاحاديث

التي تواترت المعنى المشترك ومنها وان كان منها اخبار الاحاديث والمعنى المشترك
المفهوم من جميعها كون افعال العباد من الظواهر والضماير والطاعات والمعاصي
والحسنات والسيئات كلها في قبضة قدرة الله وبخلقه ومشيته من شاء
لطف به وتفضل عليه فجعله مؤمنا مطيعا ومن شاء خذله فجعله كافرا عاصيا
بهذه تمسكا القائلين بان افعال العباد بخلق الله ومشيته على ما هو الحق الواقع
فلنورد ادلة القائلين بان افعالهم صادرة عنهم بخلقهم فصل في بيان تمسكات
المعتزلة واعلم ان بعض المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة ونبهوا عليها بوجوه
وهم ابو الحسن واتباعه وبعضهم استدلوا عليها بدلايل عقلية ونقلية ومن
تنبيهات ابي الحسن انه فرق ضروري بين الحركات الاختيارية الصادرة عن المختار
وبين الحركات الاضطرارية الواقعة في المضطر كالماشي والمرتعش مثلا لصدور
الاول عن المختار وصدور الثاني عن المضطر وانه يجد كل احد من نفسه بالنسبة
الى ما قدر عليه من الافعال انه مريد مختار لا يتوقف وقوع فعل منها الا الى تعلق
ارادته لتحقق داعيته وليس الترك الا لعدم الارادة لعدم الداعية وهذا اختيار
خالص لا شايبة فيه للجبر ومنها انه يجد كل عاقل من نفسه حسن مدح المحسن
وذم المسيء وصحة طلب الفعل من القادر دون العاجز بمرض او ضعف بنية او غيرهما
ومن المعلوم البين ان هذه الامور اي حسن المدح والذم وصحة الطلب وعدمها
مسببة من القدرة وعدمها ضرورة وانكرا بل السنة الضرورة فادعوا الضرورة
في عدم الامثال بهذه المسائل التي نازع فيها العقلاء وحار العلماء وبنوا الفروق المذكورة
في وجود الكسب من العبد وعدمه لا على الجاد وعدم الايجاد فالضرورة لا تشهد
الا على نفي الجبر المحض واثبات مدخل ما لقدرة العبد وارادته في الفعل الاختياري
وذلك المدخل من العبد ليس الا الكسب واعترض الامام في نهاية العقول على ابي
الحسن بانه وان فر من الجبر واثبت الاختيار للعبد وقرر قاعدة الاعتزال في هذه
المسئلة صريحا ليصح امر التكليف والثواب والعقاب وحسن المدح والذم للمحسن
والمسيء على زعمهم لكن اوجب الجبر على نفسه والتزمه ضمنا وهدم قاعدة الاعتزال
التزاما بالقول بالمقدمتين على خلاف مقال ساير المعتزلة وهما ان الفعل الاختياري
يتوقف في صدوره عن فاعله على الدواعي ضرورة وانه يجب وجوده عند وجود
الدواعي وهو القول بالجبر والخروج عن اثبات الاختيار فان الفاعل اذا وجب له

ان يفعل

ان دخول النار ومس العذاب مخصوص بالكفر بحكم قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى مع ورود
النص بعذاب الفاسقين والعصاة والجواب ان المراد العذاب الشديد
والنار المخصوصة الموصوفة بالتلظي والا يلزم ان لا يدخل النار الا المكذبون
مع الاتفاق على دخول بعض العصاة المصدقين ولهم ايضا النصوص الدالة
على الكفر العصاة مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ومن هذا القبيل قوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام
من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا والنصوص الدالة على
قصر الفسوق بالكافرين مثل قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
اجيب عن الاول بان المراد عموم السلب اي من لم يحكم بشيء مما انزل الله وبان
المراد بما انزل الله هو التورية فلا يرد علينا لانا غير مامورين باتباع التورية
اقول وقت نزول الآية ما بقي احد مامورا باتباع التورية لكونها منسوخا
بالقرآن فلا يفيد الآية لكن حمل الكافر على المعنى اللغوي يناسب سياق الآية
اي من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الساترون للحق والكاتمون له واجيب عن
النصوص الدالة على قصر الفسوق بالكافر بان الفسوق المتمكن الراسخ هو المقصود على الكفر
والا فعموم الكفر عن الفسوق لا يمكن انكاره لان من الكافر من كفر قبل ذلك مع انه
لم يقل به احد واما الحديثان فمحمولان على التغليظ والاستحال ويبنى عنه صيغة
التفعل في التعمد واستدلوا ايضا بالآيات الظاهرة الدالة على تكذيب الفاسق
مثل قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون بعد
قوله واما الذين فسقوا والجواب ان الفاسق عام من الكافر والا فالحكم ليس كليا
والا للزم ان يكون كل فاسق مكذبا وليس كذلك ثم في صاحب الكبيرة قول
رابع وهو القول بنفاقه والقائل به الحسن البصري واحتج عليه بقوله عليه السلام
آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان
وفي رواية وان صام وصلى وزعم انه مؤمن بعد قوله ثلث والجواب انه مع كونه
خبر الواحد قد ترك ظاهره للاتفاق على ان من كذب كذبة لا يكون منافقا في
الدين واحتج ايضا بان الاقدام على المعصية مع التصديق بافضائه الى العذاب
لا يتصور كمن لا يدخل يده في جحر يعلم ان فيه حية فاقدامه يدل على زوال التصديق

وان اقر بلسانه بانه مصدق بقلبه هذا هو النفاق والجواب ان الاقدام لرجاء
الرحمة او عزم التوبة او للاشتغال بلذة العاجل عن عقوبة الآجل مع بقاء الخوف
والتصديق اقول ولعل المراد الشيخ من المنافق ههنا فمن الذي في الدرك
الاسفل من النار الحسية بل المنافق الذي في الدرك الاسفل من نار البعد والحجاب
والحرمان عن الوصول الى قدس الجناب وان كان مؤمنا بالايمان الشرعي
وناجيا عن العذاب السرمدي فانه مقتدى ارباب الطريقة وارشاده
الى المقامات القلبية المعنوية والا فكيف تصور تخلفه عن آثار الصحابة مع انه
من اجلة التابعين ومقتدى زمانه في الفقه والدين. قال رضي الله عنه
والمسح على الخفين سنة والتراويح في ليالي شهر رمضان سنة مع ان المسئلتين
من المسائل الفقهية الفرعية لكن للمنازعات الواقعة فيهما بين اهل السنة
والبدعة جرت عادتهم في ان يلحقوهما بالمسائل الكلامية الاصلية
ويوردوهما في كتب الكلام كانهم يرون الاعتقاد بحقيتهما من العقايد الحقية
السنية واشتهر الآثار الواردة في جواز المسح وفي صدوره عن النبي عم
وعمل الصحابة به حتى قرب من التواتر حتى نقل انس بن مالك رضي الله عنه حين
سئل عن السنة والجماعة ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على
الخفين وروي مثل هذا عن الامام ابي حنيفة رضي ايضا وهو قوله السنة ان
تفضل الشيخين وتحب الختنين وتمسح على الخفين وروي عن الكرخي رحمه الله التغليظ
في هذا الباب بقوله من انكر المسح على الخفين يخشى عليه الكفر والوجه في ذلك ان
انكار ما ثبت بالخبر المشهور من فعل النبي عليه السلام يدل الى التكذيب
سيما اذا اجمع عليه العلماء الراسخون في كل عصر فانه قد صح من انكره من الصحابة
قبل موته وكذا التراويح ورثها الخلف عن السلف من لدن رسول الله صلى الله
عليه وسلم من غير نكير عليه من الصحابة والتابعين والخلفاء الصالحين ممن
تبعوهم باحسان الى يوم الدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم في شان رمضان فرض الله عليكم صيامه وسننت لكم
قيامه وفي حديث سلمان رضي الله عنه فرض الله عليكم صيامه وسن لكم
قيامه كان سن نبيه مسندا اليه ونطق سنيته ايضا قوله عليه السلام عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي فان عمر رضي الله عنه سنه واتفقوا الصحابة

واتفقوا عليه

فرع لنفي الجبر والظلم منه تعالى كما لا يخفى ولا يحتاج الى تطويل وتفصيل فيقولون جميع
الآي يدل على مطلبنا مثل هذه الدلالة التعريضية واما التصريحات فانواع منها
اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى الفاعل مثل يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة ومنها اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد كالعمل
والفعل مثل قوله تعالى وعملوا الصالحات يعملون السيئات وافعلوا الخير
وكالصنع والجعل مثل لبئس ما كانوا يصنعون يجعلون اصابعهم وكالخلق
والابتداع مثل قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ورهبانية ابتدعوها
ومنها نفي المانع لهم من الصالحات ونفي الملجئ لهم الى السيئات مثل قوله
تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا وما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين
ومنها الامر والنهي والوعد والوعيد المتفرعة على القصد والاختيار من العبيد و
قال صاحب بن عباد كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده
ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول اني تصرفون
ويخلق فيهم الافك ثم يقول اني يؤفكون وانشاء فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون
وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون وصدهم عن السبيل
ثم قال لم تصدون وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو امنوا و
ذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا
ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين وقد صح الجواب عن جميع ذلك مما قررنا
سابقا فان جميع ذلك المحاذير انما يرد على الجبر المحض وتحقق المدخل في الفعل
لقدرة العبد وارادته وثبوت الكسب له يرتفع ثم ان للمجاز مجالا واسعا في
الكلام فيجوز ان يرتكب في بعض الآي المذكورة في الاسنادات وفي
بعضها في الالفاظ لصرف الصوارف العقلية عن ظواهرها بعد تعارض النصوص
النقلية في مدلولاتها كالآيات والاحاديث التي اوردها في هذا الباب وفي
باب القضاء والقدر والاسناد في المجاز مثل اسناد الخلق والابتداع الى الكا
وان كان الوضع للمؤثر الموجد والمجاز في الالفاظ مثل ارادة معنى التقدير من
لفظ الخلق والتصيير من معنى الجعل مع ان ما اوردوا علينا وارد عليهم ايضا
بحيث لا محيص عنه باعتبار الوجوب الطاري لكل فعل واقع والامتناع لكل
ما لم يقع من جهة الدواعي والبواعث التي لا بد منها في ترجيح احد طرفي المقدور

وترجيح تعلق ارادة القادر بواحد منها بعينه دون الآخر بحكم استحالة الترجيح بلا مرجح
بديهة وباعتبار الوجوب والامتناع الثابتين ازلا من جهة تعلق العلم الازلي
على كل واقع بالوقوع وعلى غير الواقع بعدم الوقوع فانهم لا يمكنهم انكار هذين الاصلين
وقد روى نقض المعتزلة القول بانهما عدد ان للاعتزال والا فقد ثم الدست لنا
واعلم ان ما ذهب اليه الاستاد من كون القدرتين مؤثرتين في سالمة
سلامة كلية عن المحاذير الموردة من الطرفين فان اقوى متمسكات المعتزلة كون
الافعال واقعا على وفق قصد العباد واعتمادا بل السنة عدم شعور العباد على
تفاصيل الافعال فانهما محذوران متعارضان ظاهران وفيما ذهب اليه
الاستاد مفر عنهما وعن ساير المحاذير المذكور من الطرفين ولا محذور عليه الا
لزوم التوارد ودفعه ما ذكرناه واذ قد عرفت هذه المباحث واحطت الادلة
والاجوبة فاعلم ان اللازم علينا في باب الاعتقاد وتصديق الكتاب
والسنة وتقدير قواعد الشرع والملة ليس الا اعتقاد ان للقدرة القديمة تاثيرا
في افعال العباد سواء كان بالذات كقول الاشاعرة والجبرية او بالواسطة
كقول الفلاسفة وامام الحرمين وان للقدرة الحادثة مدخلا فيها ايضا سواء كان
ذلك المدخل بالكسب كقول الاستاد والله يعلم حقايق الامور وهو عليم
بذات الصدور وليس غرضنا التعصب الى فرقة مخصوصة وترويج كلامهم
وان بالتكلفات البادرة وانما غرضنا تحقيق الحق وترويج الدين والملة وابطال
الكفر والبدعة قال رضي الله عنه والطاعات كلها ما كانت واجبة بامر الله و
ارادته ومحبته وعلمه ومشيته وتقديره ورضائه والمعاصي كلها بعلمه وقضائه
وقضائه ومشيته لا بمحبته ولا برضائه ولا بامره واعلم ان صفات الحق
متفاوتة في الشمول والاحاطة بعضها شاملة بجميع الاشياء الواجبة و
الممكنة والممتنعة كعلمه تعالى فانه اوسع الاشياء ولا شيء من الاشياء ولا مفهوم
من المفهومات الا وهو مشمولة وفي حيطته وبعض منها شامل بجميع الممكنات
كالقدرة والارادة فانهما شاملتان للممكنات الموجودة والمعدومة باعتبار
صحة التعلق ومخصوصتان للموجودات باعتبار التعلق بالفعل والقضاء والتقدير
والمشية من هذا القبيل وبعض منها مخصوص ببعض من الممكنات دون البعض الآخر
كالمحبة والرضاء والامر وكل من هذه الصفات وان كانت شاملة ومتعلقة

للافعال

١٢٤

للافعال الصادرة عن العباد ولو بوجه ما في بعضها فان القسم الاخير متعلقة بالطاعات
دون المعاصي من حيث انها معاص وان كان لتعلقها بها من جهة اجرى
ساغا فانه تعالى ما خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا والمراد من الامر امره بلسان الشرع والا فامر الارادي عام بجميع الموجودات
من جميع الوجوه كما قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وامر الشرع دايرا ابدا على محبته ورضائه وامر التكوين داير على تقديره وقضائه ثم
ان من المباحث الشريفة المشهورة بين المتكلمين والاصوليين المتنازعة فيها
بين المعتزلة والاشعرية مبحث الحسن والقبح والامام ما اورد ذلك المبحث في هذا
المختصر صريحا ولكن لما ناسب ذلك المبحث هذا المقام من حيث ان الحسن هو
الطاعات الواجبة بارادته ومحبته ورضائه واوردناه هنا والحسن بمعنى صفة الكمال
والقبيح هو المعاصي الواقعة بارادته وقضائه دون محبته ورضائه واوردناه هنا
والحسن والقبح كل منهما يشتمل على معان ثلثة الاول يكون الحسن بمعنى صفة الكمال
ومتعلق المدح عند العقلاء والقبيح بمعنى صفة النقص ومتعلق الذم كالعلم والجهل
والقدرة والعجز والشجاعة والجبن والثاني ان يكون الحسن بمعنى الملائمة والموافقة
للطبع والغرض والقبيح بمعنى المنافرة والمخالفة وقد يعبر من هذا المعنى بالمصلحة و
المفسدة وعلى الاول صفتان حقيقيتان لا يتبدلان بحسب الازمنة والامكنة
والاشخاص والاهواء وعلى الثاني اضافيتان يتبدلان ويتغيران لان امرا واحدا قد
يلايم بغرض هذا وينافر بغرض ذلك لكنهما بهذين المعنيين امران عقليان لا يتوقفان
في ثبوتهما على الشرع بل يثبتان في محالهما مع قطع النظر عن الشرع والشارع ويستقل
العقل في ادراكهما والتصديق بثبوتهما لمحالهما والمعنى الثالث ان يكون الحسن بمعنى
استحقاق الثواب عند الله تعالى اجلا واستحقاق المدح منه عاجلا والقبيح بمعنى
استحقاق العقاب والذم منه اجلا وعاجلا وهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الاشاعرة
والمعتزلة بانه هل هو شرعي يتوقف ثبوته على الشرع حتى لو لم يرد به الشرع لم يثبت اصلا
او هو عقلي يثبت في محله من غير توقف على الشرع ووروده ويتوقف الشرع في وروده
على ثبوته عقلا في محله حتى ما كان حسنا عقلا في ذاته وصفاته او واحد من اعتباراته
ورد به الامر من الشارع وما كان قبيحا ورد به النهي قالت المعتزلة كل فعل لا بد
ان يثبت له في نفسه جهة حسن اما في ذاته او صفته او في واحد من اعتباراته

اوجهة قبح كذلك او تساويا في الحسن والقبح وتلك الجهة هو السبب لورود الشرع
اما بالامر او الاباحة فما كان حسنا في نفسه جهة اما بحسب الذات او الصفات
يامر به الشرع وما كان قبيحا ينهى عنه الشرع وما كان مساويا حاله في الحسن والقبح
يبيحه الشرع والعقل قد يستقل في ادراك ان الفعل حسن او قبيح حسنا وقبيحا اما بالبديهة
كحسن الصدق النافع والكذب الضار للاصلاح بين المتباغضين وكقبح الصدق
الضار مثل الصدق المؤدي الى تباغض المتحابين وقد لا يستقل العقل في ادراكه
بل يتوقف ادراكه على ورد الشرع ويستدل عليه استدلالا من المسبب الى السبب
فما ورد به الامر من الشرع نحكم انه كان حسنا في نفسه والجهة في نفسه ورد به الامر ولو
لاه لما ورد وما ورد عليه النهي نحكم انه قبيح في نفسه فلذلك ورد عليه النهي وما اباح
الشرع نحكم العقل انه كان مساويا جهة حسنة لجهة قبيحة فاباحه الشرع مثال الحسن الذي
لا يستقل العقل بادراكه صوم آخر يوم من رمضان والقبيح صوم اول يوم من شوال
فانه لولا ورد الشرع ما كان للعقل ان يحكم بحسن الاول وقبح الثاني ولكن بعد ورود الشرع
يحكم بانه كان حسنا فورد به الامر او كان قبيحا فورد عليه النهي والاشاعرة يقولون
ليس في العقل جهة محسنة بهذا الحسن او مقبحة بهذا القبح قبل ورود الشرع فجهة الحسن
ليست الا ورود الامر به من الشرع وجهة القبح ليست الا ورود النهي عليه من الشرع
وبالجملة ورود الشرع بالامر او النهي مسبب من ثبوت جهة الحسن او القبح عند المعتزلة
وثبوت جهة الحسن او القبح مسبب من ورود الشرع بالامر والنهي عند الاشاعرة
وللمعتزلة ان حسن العدل وقبح الظلم متفق عليه بين العقلاء من المليين وغيرهم بل
يبالغ الذين لا يدينون بدين ولا يقولون بملة مثل البراهمة في تقبيح الظلم وتحسين
العدل اكثر من المتدينين حتى نقل عنهم تحريم عنهم تحريم ذبح الحيوانات لتضمنه الاذى
والايلام فلو كانا شرعيين لما اتفق فيهما منكر والشرايع مع تخالف اهوائهم وارائهم
ورسومهم وعاداتهم وايضا ان لم يعرف تحسين الشرايع الصدق وتقبيحها الكذب
واستويا بالنسبة الى غرضه من حيث الملايمة والمنافرة لا شك انه يأخذ بالصدق
ويترك الكذب وما ذلك الا للحسن والقبح العقليين لانه لا شرع يثبتهما ولا غرض
يقين ويميز احدهما من الامر وكذلك ايصال نفع لاحد او دفع ضر عنه من لا يعلم
الشرع ولا له غرض اصلا ولو مدحا او ذما على الفعل او الترك والجواب ان الحسن والقبح
العقليين في الامور المذكورة مسلم لكن بمعنى صفة الكمال والنقصان لا بالمعنى

التنازع

المتنازع فيه من استحقاق الثواب والعقاب فلان من المعلوم انه لا يجوز اعتقاد
الثواب والعقاب في الصورة المفروضة او بمعنى الملايمة للطبع المجبول عليه لان
والمنافرة رقه الجنسية يقتضي ملايمة النفع لبني نوعه ومنافرة الضر لهم وكذلك
الصدق والكذب ويمكن ان يكون ملايمة الغرض العام ومصلحة النظام سببا
لميل احد من الناس وان لم يكن له غرض العام خاص من حيث شخصه وكذا الحال
في المنافرة وان يكون استواء جميع الاعواض فرضا مجردا لا واقعا فلا يتم الدلالة
ولهم ايضا ان تصديق الشرع والشارع يتوقف على العلم بامتناع الكذب
عليه اذ لولاه لاجيز عليه الكذب فلا يتحقق التصديق بالصدق وامتناع عليه
لا يعلم الا بقبح الكذب ولو علم قبح الكذب بصدق الشرع للزوم الدور فهو عقلي
لا يتوقف على الشرع واجيب بان قبح الكذب وحسن الصدق لا يعلمان بالشرع
على ان يكونا مسببين من ورود الشرع بهما بالامر والنهي بل هما عبارتان عن
نفس ورود الشرع بهما بالامر والنهي فلا سبب ولا سبب ولا توقف اقول
الحسن والقبح بمعنى ورود الشرع به لا يدل على وجوب الصدق على الشارع و
امتناع الكذب فنقول الحسن والقبح ان ثبتا في نفسهما مع قطع عن ورود الشرع
كونهما عقليين وان لم يثبتا بل لم يكن للصدق والكذب حسن وقبح غير ورود الشرع
بالامر والنهي لبقي وجوب الصدق وامتناع الكذب على الشرع مجهولا فلا يعلم امتناع
الكذب ووجوب الصدق للشرع فلا يتحقق التصديق للشرع والشارع فان قيل
دلت المعجزة على صدق الانبياء واخبارهم دلت على صدق كلام الله تعالى فلا
احتياج من تصديق الشرع الى العلم بوجوب الصدق وقبح الكذب اقول كفى محذورا
ان يبقى وجوب الصدق وامتناع الكذب مجهولا مع ان دلالة المعجزة على
صدق الرسول مع قطع النظر عن حسن الصدق وقبح الكذب موضع نظر فالصواب
في الجواب تسليم ثبوت الحسن والقبح للصدق والكذب عقلا مع قطع النظر
عن ورود الشرع لكن لا بالمتنازع فيه بل بمعنى الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة
بالنسبة الى الاغراض العامة وتقرير آخر لهذا الوجه ان الحسن والقبح ان لم يكونا
عقليين لبقيا مجهولين لانهما لا يعلمان بالشرع لتوقف صحة الشرع عليهما والجواب
انه انما يتوقف الشرع على الحسن والقبح العقليين واما الشرعيان فهما من يعرف ورود
الشرع بطريقه وايضا لو لم يقبح من الله شيء لجاز اظهار المعجز في يد المدعي الكاذب

فلا يحصل الفرق بين المتنبي والنبي. اجيب بان دلالة على صدق الرسول بطريق جري العادة
بحصول العلم عقيب المعجزة من غير توقف الى قبح الكذب او غيره من الله فتامل
وايضا لا شك انه لا يستوى عند الله من صدق بمحض عقله وعرف صفاته
واعتقد تنزيهاته من غير انقياد للشرع ودين ومن اشرك به وجهل صفاته وقصر
في تنزيهاته بل يستحق الاول من عنده ثوابا والثاني عقابا. اجيب بالمنع واسناد
هذا الحكم على استقرار الشرائع في القلوب ورسوخ الاعتقاد بالحسن والقبح في
العقول بحيث يظن انه معقول. وايضا دلالة المعجزة على صدق النبي في اخباره انه
بطريق النظر مثل ان يقول هذا الكلام يثبت رسالته بالمعجزة وكل كلام شانه هذا
فهو صادق فهذا صادق فلولم يحسن النظر الصحيح ولم يحكم العقل بوجوبه اول مرة لما
اثم من امتنع عن النظر في اول المراتب ولم يتبع نبيا ولا يبقى وجه الافحام من النبي له
والجواب ان هذا النظر لوضوحه وعدم احتياجه الى الاتقان ملحق بالضروريات فان
من الضروريات قضايا قياساتها معها واذ قد سمعت ادلة القائلين بان
الحسن والقبح عقليان واجوبتها فاستمع الآن ادلة النافين منها انه لو كانا
عقليين للزم العقاب على تاركي الواجبات العقلية وان لم يرد به الشرع مع انه
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي هذا اللزوم اقول يرد عليه ان الآية
انما ينفي وقوع العذاب وعدم الارسال لجواز ان يكون الارسال تفضلا زايدا
من الله تعالى وان لزوم العذاب على تقدير عدم الارسال ايضا ومنها ان
العبد مجبور في فعله البتة لان صدور الفعل عنه يحتاج الى مرجح لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح والمرجح ان لم يكن من العبد فذاك الجبر وان كان منه ينقل الكلام اليه
فلا بد ان ينتهي الى مرجح ليس منه دفعا للتسلسل فالجبر لازم لا يوصف الفعل
الصادر بالجبر بالحسن والقبح ويرد عليه ان المنافي للحسن والقبح ليس الا الجبر
المحض لا الجبر المتوسط فان المدح لفاعل الخير واللوم لفاعل الشر مقبول ولو صح
هذا الدليل لم يحسن الحسن المتفق على حسنه من الله تعالى فان الامر والنهي للمجبور
المحض ثم الثواب والعقاب لا يليق برحمته وحكمته ومنها ان قبح الكذب
لو كان ذاتيا لما قبل التبدل الى الحسن لكنه يقبله اذا تضمن انقاذ نبي من هلاك
وكذا حسن الصدق ليس بذاتي لتبدله بل الصدق باق على حسنه الذاتي
والكذب على قبحه الذاتي في الصورتين المذكورتين لكن عرض للصدق قبح عارضي

غالب

غالب وللكذب جهتان غالب من حيث استلزام الصدق هلاك نبي
واستلزام الكذب انقاذ نبي ومعلوم ان الحسن الذاتي لا ينافي القبح الطاري
والقبح الذاتي لا ينافي الحسن العارض فيجتمعان فلا يتبدل اصلا وقريب من
هذا الدليل دلالة ودفعا ما يقال ان قول القائل لاكذبن غدا اذا كان صادقا يكون
حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه الكذب الغدي والكذب الغدي يكون قبيحا
لكذبه وحسنا لاستلزامه الصدق الامسي فيلزم اجتماع المتنافيين في ذات
واحدة والجواب ما سبق من عدم منافاة الحسن الذاتي للقبح العارضي والقبح الذاتي
للحسن العارضي ويرد على هذا الدليل ايضا ان الحسن والقبح العقليين بمعنى صفة
الكمال والنقص ثابتان في الصدق والكذب عقلا وبحسب الذات مع
دلالة الدليل بين المذكورين على نفيهما ومنها ان الحسن والقبح لو كان ثابتين للاشياء
في نفسها عقلا لوجب من الله تعالى فعل الحسن وترك القبيح فينتفي الاختيار ويثبت
الايجاب وقد مر تفصيل هذا البحث في مسئلة الجبر من ان الوجوب ليس بالنسبة
الى ذات الواجب بل هو متمكن من الفعل والترك بحسب الذات والموجب
لفعل الحسن وترك القبيح ليس الا صفة الحكمة فالوجوب بحسب الحكمة لا ينافي
الاختيار بحسب الذات واعلم ان الحق المعقول المفهوم من المنقول في هذه المسئلة
ان يكون الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة ثابتين للاشياء
بحسب ذواتهما وصفاتهما عقلا ويثبت استحقاق الثواب والعقاب شرعا
بسبب الامر والنهي التابعين للحسن والقبح الذاتيين لانه لولا ذلك التبعية لتعطلت
الحكمة الالهية ولما انطبقت التقديرات على المصلحة الكلية والمنفعة العامة ولما قصرت
الادلة عن الدلالة على ثبوت الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب
عقلا ولم يكن لنا طريق الى معرفته غير الشرع كان الوجه الحكم بانهما شرعيان لا عقليان
الا ان الحنفية من اهل السنة وافقوا المعتزلة في ثبوت الحسن العقلي لبعض الاشياء
كوجوب اول الواجبات او وجوب تصديق النبي وحرمة تكذيب النبي وحرمة الاشتراك
بالله تعالى لظهور الحسن والقبح في امثال هذه الاشياء بحيث لا يعذر عند الله من
اعرض عن موجبهما ولزوم الافحام للانبياء على تقدير عدم ثبوت الوجوب
والحرمة في هذه المرتبة عقلا ولزوم التسلسل في الدلايل الشرعية على تقدير انحصار الوجوب
في الشرعي اذ كل دليل شرعي لا بد في العلم بوجوب التصديق به من دليل آخر شرعي اقول

ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل دليل شرعي يتوقف على دليل آخر شرعي لم لا يجوز
ان يثبت الدليل الشرعي بنفسه مثل ان يقول النبي ان لكم الهاً عالماً قادراً هو خالقكم
ورازقكم وقد ارسلني اليكم واوجب تصديقي عليكم وايدني بالمعجزات ليثبت صدقي
لديكم فاذا رأوا المعجزة بخلوق علماً عادياً فيهم فيصدقونه في نبوته وفي قوله هذا ثم في ساير
اقواله بلا تسلسل ولا احتياج الى دليل آخر فان قوله اوجب تصديقي عليكم يدل على
وجوب التصديق في ساير الاقوال حتى في نفس هذا القول ثم ان الحنفية الموافقين
للمعتزلة في ثبوت الحسن والقبح العقليين في الاشياء المذكورة ما وافقوهم في الوجوب
والحرمة على الله وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى
وحكموا بان العقل آلة للمعرفة في البعض ومعرفته بايجاد الله لا بايجاب من العقل
ولا التوليد وبتوسط الكسب والنظر في البعض وبالبديهة ومحض التوجه في البعض
الآخر واتفقوا في ان الواجب لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن الواجب لانتفاء الوجوب
والقبح في الافعال بالنسبة اليه عند اهل السنة لكونه موجداً للحسن والقبيح من غير وجوب
وقبيح بالنسبة اليه وامتناع فعل القبيح وترك الواجب منه عند المعتزلة واما القبايح
والشرور الواقعة مثل الكفر والظلم وساير المعاصي فهم لا يقولون بان الفاعل لها هو الله
بل يسندونها الى العباد لكونها شروراً ونحن نقول الفاعل هو الله لكن القبيح في الاتصاف بها
لا في فعلها ثم ان اثباتهم الحسن والقبح العقليين بمعنى الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة
في الافعال بالنسبة الى الباري تعالى فظاهر على قاعدتهم واما الحسن والقبح بالمعنى
الثالث فثبوته بناء على ان الشرع ورد بمدح بعض الافعال والثناء عليه او بذم
البعض فعلم ان كل ما فعل فهو ممدوح عنده ولذلك فعل وكل ما ترك مذموم عنده ولذلك
ترك ونفي اهل السنة عن افعال الله القبيح بالمعنى الثالث فظاهر لانه لا يستحق الذم
على كل حال وحسن الفعل عنده صدوره عنه وما ورد من ذم بعض الافعال فانما هو
بالنسبة الى الغير لا بالنسبة اليه واما نفي القبيح بالمعنيين الاولين فلان كل فعل بالقدرة الالهية
ان يدرج فيه مصالح عظمى ومنافع كبرى ويقتضي كلمته اندراج ذلك فيه والحق عندي
ان يثبت الحسن والقبح بالمعنيين الاولين في الافعال والذوات عقلاً ولو بالنسبة
الى فعل الباري تعالى لئلا يتعطل صفة الحكمة وينطبق التقدير على المصلحة ويرتفع محذور
الترجيح بلا مرجح واما لزوم نفي الاختيار فقد بينا وجه اندفاعه فتذكر ما ذكرنا ثم لما كان علمه
بجميع الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر فما كان حسناً في نفسه بالمعنيين الاولين

فهو

فهو مستحق المدح في نفس الامر بالضرورة فكذلك عند الله تعالى وما كان قبيحاً في نفسه مستحق
الذم في نفس الامر وكذا عند الله لانطباق علمه الواقع فيكون لثبوت الحسن والقبح بالمعنى
الثالث في الافعال بالنسبة الى الفاعل القديم وجه واعلم ان كلا من الامر والنهي يجعل
المأمور به حسناً والمنهي عنه قبيحاً وان فرضنا عدم اتصافهما في نفسهما بالحسن والقبح
وان اتصفا في نفسهما به فيزيد بهما حسناً وقبحاً فان الحسن كمال الحسن الاتيان بالمأمور
به من حيث انه منهي عنه قال الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله
التقوى منكم والتقوى انما هو الامتثال بما امر الله ولذلك لم يقبل العمل الا
بالنية وكان نية المؤمن خير من عمله قال رضي الله عنه والانبياء صلوات الله عليهم
اجمعين كلهم منزهون عن الصغاير والكباير والكفر والفواحش وقد كانت منهم
زلات وخطيئات اي صغاير صدرت عنهم سهواً وغفلة فان الكباير لا يصدر
عنهم ولو سهواً عند البعض واما عدم صدورها عمداً بعد البعثة فممتنع عندنا شرعاً
وعند المعتزلة عقلاً والتفصيل في امر عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام
اما قبل البعثة فقد جوز الجمهور صدور الكباير عنهم بناء على عدم دلالة المعجزة على
امتناعه وعدم استقلال العقل فيه اقول غاية الامر ان لا يعلم امتناعه عندنا بدليل
قطعي ويجوز ان يمتنع في الواقع وفي حكم الله تعالى وان لم يبلغ اليه علمنا الا انه يجوز
في الواقع وفي حكم الله سيما الكفر والمنفرات والامور الصادرة عن الخساسة
والدناءة فان الاظهر برائتهم عن هذا النوع ولو سهواً ولو قبل البعثة لمنافيها مع
غرض البعثة لان القلوب سيما قلوب اهل الفهم مجبولة على النفرة والانكار ممن
باشر هذا النوع ولو بعد مرور ايامهم ودهور ومبدل اوضاع وامور ولذلك يمنع
النفوس لمصالح البعثة وفصل بعضهم وجوز غير المنفرات كفهر الامهات ولذلك
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة واما الشيعة فقد بالغوا في امر عصمتهم ومنعوا الصغاير
فكيف الكباير وقبل البعثة فكيف فيما بعدها واما اقوالهم في العصمة بعد البعثة
اما الكفر فالامة مجمعون على عصمتهم عنه وان لزم التجويز على الازارقة من الخوارج
لتجويزهم الذنب عليهم وقولهم بان كل ذنب كفر واما الكفر بمعنى الشرك والجحود
فلا قائل بجواز صدوره عنهم اصلاً ولكن جوز الشيعة اظهاره تقية ومنعه غيرهم
لما انه يفضي الى اخفاء الدعوة اذ اول الاوقات بالتقية وقت الدعوة للندرة الحال
وضعف النبي واما غير الكفر فاقسام ما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب فيما يتعلق

لف

بالتبليغ وكبيرة غير مناف وصغيرة منفرة موجبة للدناءة وصغيرة غيرها فالقسم
الاول اجمع اهل الشرايع على امتناعه على النبي عمدا وفي صدوره سهوا او غفلة خلاف
سمعه الاستاذ. واكثر الائمة لدلالة المعجزة على صدقهم مطلقا وجوزه القاضي ذهابا
الى ان دلالة المعجزة على التصديق فيما اخبر به قصدا واما القسم الثاني فالامة على امتناعه
عمدا او سهوا وان اختلفوا في ان امتناعه بالسمع او العقل والثاني قول المعتزلة وقوله
لا ينال عهدي الظالمين. يدل على امتناع الكباير دلالة ظاهرة واما الحشوية فيجوزون
للكباير عنهم فلا اعتداد بمذهبهم واما القسم الثالث فامتناع صدوره عن النبي عم
مجمع عليه ولو سهوا واما القسم الرابع فسهوه يتفق على جوازه. وكذا عمده عند غير الجبائي
واحتج جمهور اهل السنة على عصمة النبي بعد البعثة. عن الكباير مطلقا وعن الصغاير
عمدا بامور تسعة معلوم انتفاء كل منها على تقدير عدم العصمة. فيكون تسعة دلايل
على العصمة المذكورة الاول حرمة الاتباع الذي اوجبه الاجماع. وقوله تعالى ان
كنتم فاتبعوني يحببكم الله والثاني رد شهادتهم لدلالة الاجماع. وقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ على رد شهادة الفاسق مع انه من المعلوم ان من لا تقبل شهادته في
امر جزئي من امور الدنيا فاولى ان لا تقبل. في امور الآخرة الثابتة القائمة. التي
بها الفوز في الدارين الثالث وجوب المنع والزجر الذي اوجبه عمومات الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر. مع انه حرمه قوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله.
الرابع استحقاق العذاب والطعن واللوم والذم لحكم ومن يعص الله ورسوله.
فان له نار جهنم خالدا وقوله الا لعنة الله على الظالمين مع انها من اعظم المنفرات.
الثابت انتفاؤه بالعقل والاجماع الخامس عدم نيلهم عهد النبوة بدلالة لا ينال
عهدي الظالمين مع انها فان المراد عهد الامامة. والنبوة باتفاق اهل التفسير السادس
عدم كونهم من المخلصين عن اغواء الشياطين المغوين للمذنبين لقوله تعالى لاغوينهم
اجمعين. الا عبادك منهم المخلصين مع ورود النص على اخلاص بعض الانبياء.
بدلالة قوله انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وقوله انه من عبادنا المخلصين
السابع كونهم من متبعي الشيطان الداعي الى العصيان. مع انه قطعي البطلان الثامن
حرمانهم عن وصف المسارعة الى الخيرات. وخروجهم عن المصطفين الاخيار بعد
شهادة قوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار التاسع كونهم اسوء حالا من آحاد الامة لتضاعف سيئات. المقربين

كتض

كتضاعف حسناتهم كما ضوعف حد الحر وقيل لازواج النبي من يأت منكن بفاحشة
مبينة يضاعف لها العذاب وقيل دلالة هذه الوجوه على هذا المطلب لا يخلو عن ضعف
اما الاول فلان اتباع الانبياء لا يجب الا فيما يتعلق بالشريعة. دون العادات
والامور الطبيعية اقول فعله كقوله حجة فلو لم يدل على الفضل. فلا اقل من ان يدل
على الجواز ولولا لبطلت الادلة. الكثيرة التي اوردها الاصوليون واما الوجوه التي
بعدها فلان رد الشهادة انما يكون بتعمد الكبيرة وكذا وجوب المنع والزجر واستحقاق
العذاب واللوم واللحوق بالظلمة وبالذين يغويهم الشيطان. ومتبعيه و
الحرمان عن المسارعة الى الخيرات وسوء الحال. عن آحاد الامة كل منها لا يكون
بمجرد فعل صغيرة من غير احتراز ولو عمدا او كبيرة. سهوا فلا يدل الوجوه المذكورة على
المدعى دلالة قطع اقول قد ورد ان كل صغيرة من الامام الذي يقتدى به الناس
كبيرة لسراية فسادها الى المقتدين ولما كان منصب. النبوة التشريعية اكمل
من منصب الامامة المطلقة. وقرب النبي اعلى من قرب ساير المقربين لا جرم
يكون مطالبا باداب لا يطالب. بها ساير فلا يبعد ان يكون سهوا الكبيرة
منه كعمدها من غيره وكذا عمد الصغيرة منه كالكبيرة من غيره فالحكم فيتم دلالة الوجوه على
المدعى سيما باعتبار اجتماعها وتأيد بعضها ببعض. وان سلمنا عدم دلالة
كل منها على الانفراد ومما يؤيده الوجوه كون الذنب ولو صغيرة او سهو كبيرة
موجبا لنفرة الناس عن اتباع المذنب ومنافيا لغرض البعثة كما ذكرنا واحتج
المخالف بما ورد في القرآن من اسناد المعصية والفتنة والغي. والزلة الى بعض
الانبياء مثل قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فازلهما الشيطان عنها ومن
القصص الدالة على صدور الذنب. عمدا عن الانبياء عليهم السلام القبطي
وسايرها مثل قصة اخوة يوسف وقصة قتل موسى عليه السلام. القبطي
وسايرها وبما ورد في الاحاديث. والاخبار مما يدل على ذلك المعنى والجواب
ان اكثر ما نقل بطريق الآحاد في هذا الباب غير مقبول وما تواتر ونص عليه
في القرآن فبعضها قبل البعثة وما علم وقوعه بعد البعثة فبالسهو والنسيان
او المراد من المعصية ترك الاولى مع ان بعض النصوص. مصروف عن ظاهرها
اما بتقدير كلمة او ذهاب الى التجوز مثلا عصيان آدم عليه السلام باكله من الشجرة
دون النوع المنهية عن اكله كان قبل البعثة اذ لم يكن في الجنة احتاج الى بعث

النبي

ومع ذلك كان سهوا ظنا منه ان النهي وارد على خصوص الشجرة دون النوع والخداعها
بمكر الشيطان وحلفه ويؤيده قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما ومع ذلك صغيرة وشديد
العقاب من الله عليه بالاخراج من الجنة والاهباط الى الارض ونزع اللباس
كان اغتناء بشانه بالمبالغة في التاديب وتبليغا الى رتبة الاجتباء بذلك
التنعب ولعل في قصة اكل آدم عليه السلام من الشجرة وهبوطه بسببه الى الارض
منافع لا تعد ومصالح لا تحد من الكمالات الظاهرة من نوع الانسان بسبب
تكثر الافراد بطريق التوالد والتناسل الذي لا يقبله النشاءة الجنانية النورية
الملكية فالمعاتبة الصادرة من الله تعالى في هذا الباب كلها اعتناء منه بادم واز
في صورة اعتناء والايصال عذوبة في عين عذاب واما ما دل عليه قوله تعالى
فلما اتيهما صالحا جعلا له شركاء فيما اتيهما فذهب كثير من المفسرين الى ان الآية
في حق قريش والنفس الواحدة قصي ابن كلاب وخطاب هو الذي خلقكم من نفس
واحدة لاولاده في عهد الرسول عليه السلام وهم قبيلة قريش والمراد بجعل
زوجها منها جعلها من نوعها ومن صنفها ومن قبيلتها عربية قرشية واشراكهما
تسمية ابنيهما بعبد الدار وعبد العزى وعبد مناف والذاهبون الى وروده
في حق آدم وحوا عليهما السلام جعلوا اسناد الجعل في جعلا له شركاء الى آدم
وحوا اسنادا مجازيا اسناد المسبب وهو اولادهما الى السبب وهو نفسهما
او جعلوا فاعل الجعل محذوفا وقدروا الكلام بجعل اولادهما له شركاء ويدل عليه
قوله تعالى عما يشركون بصيغة الجمع والانبياء منزهون عن الشرك مقطوعة بالعقل
والنقل اقول ويحتمل ان يكون المراد من الشرك غير الشرك في الالوهية من الاصغاء
الى قول الشيطان في امر التسمية مثلا واشراكه بالله في الطاعة ولو في امر جزئي
مع ان الطاعة ينبغي ان يكون مختصة بالله خصوصا من الانبياء كما ورد في الحديث
التعبير عن الرياء اي قصد العامل من عمله روية غير الله بالشرك الخفي وورد
ايضا تعس عبد الدنيا وتعس عبد الدراهم واطلق على الميل اليهما العبودية
فيكون شركهما عبارة عن معصية ما وهو صغيرة ولو سهوا واما ورد في حق
ابراهيم عليه السلام من قوله هذا ربي وقوله بل فعله كبيرهم وقوله اني سقيم
فقد عرفت تاويل القول الاول في صدر الكتاب والاخران وان كانا
كذبا لكن لتضمنهما المصلحة الكلية ودفع الشر الكبير حل المقتول بهما نعم

ان الثاني كان التعريض والابهام والثالث بتاويل سقيم القلب من الهموم
والاحزان مع انه يجوز ان يكون له عارضة مزاجية في ذلك الوقت من حمى او
تعب مجاهدة من جوع وسهر واما ما فعله اخوة يوسف بزليخا فكلها كان قبل
البعثة مع الهم مشروط بشرط مقدم يدل عليه لولا ان راى برهان ربه وان
الهم منازعة نفسانية جبلية غير قصد اختياري حتى لا يدخل تحت التكليف
فلا يكون معصية واما قتل موسى عليه السلام القبطي فقد كان خطاء وقبل البعثة
اقول فلعله استحق القتل لظلمه واذائه المسلم وقصده قتله وفساده في الارض
وكان وكز موسى عليه السلام دفعا له عن المسلم الا انه لما كان عنده دفعه
من غير قتل احب واولى نسب نفسه الى الظلم بالقتل الخطاء وندم فتاب تحزنا
على تركه الاولى في فعله وان كان مباحا في نفسه ولم يثبت من خطيئة داود
عليه السلام سوى انه خطب مخطوبة اوريا او سال اوريا ان يطلق امراته
ليتزوج هو بها وليس في ذلك غير ترك الاولى مع ان ذلك الفعل كان معتادا
في ذلك العهد وتضرعاته واحزانه على الحد المنقول لما كانت لترك الادب اللائق
بمنصب النبوة واما ما ورد في حق سليمان عليه السلام من قوله فقال اني احببت
حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب وما دل عليه قوله تعالى ولقد
فتنا سليمان والقينا على كرسيه جسدا ثم اناب فكلها من قبيل ترك الاولى
ومع ذلك كان سهوا وغفلة لا تعمدا وقصدا اذ غاية امره انه فوت عبادة
معتادة له غير ثابت فرضيته عندنا اشتغالا باستعراض الافراس
التي هي من اسباب الجهاد وبالغ في حفظ ولده عن العفاريت حتى غذاه في
السحاب فعاتبه الله تعالى بترك الاولى من الانقطاع الى المسبب عن الاسباب
بالقاء جسد الولد ميتا على كرسيه فاناب واما قوله فهب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من احد من بعدي فما كان حسدا وكبرا بل لاظهار الاعجاز لكون الملك والجاه
اذ ذاك فخرا وله تاويلات اخر اضربنا عن ذكرها لشهرتها اقول ويحتمل ان يكون
مراده ان لا ينشا في عهده بعد ملكه ملك يعاديه في ملكه ويغالبه على ملكه
مع علمه باعلام من الله تعالى بان ملك الاسلام له مدة حياته وكل ما لا يطيعه
من الملوك على الشرك بالله ومخالفته فخاف ان يغلبه ملك على الدين ويقهر
الاسلام والمسلمين فما سال ملكا لا ينبغي لاحد من بعده الا حمية للدين وحماية

للمسلمين. فيكون معنى بعدى بعد ملكى او بعد هبتك لى كما تقول انا فعلت كذا و
فعل فلان بعدى اى بعد فعلى واما ما ورد فى حق نبنا عليه السلام. مما يشعر بالذنب
والعقاب فنبينه ان شا الله تعالى فى قوله رضى الله عنه ومحمد حبيبه وعبده ورسوله
ونبيه وصفيه لم يعبد الصنم ولم يشرك بالله طرفة عين قط ولم يرتكب كبيرة ولا صغيرة
قط الحبيب فعيل يكون بمعنى المحب والمحبوب. وكلا المعنيين صادق وارد فى
حقه عليه السلام ولكن المشهور. وروده فى الاخبار والاحاديث من ذكر نبيا عم
بحبيب الله. فهو بمعنى المحبوب وعن ابن عباس رضى الله عنه قال جلس ناس
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظرون خروجه. فخرج حتى اذا دنى
منهم سمعهم يتذاكرون فسمع حديثهم فقال بعضهم عجبا ان الله تعالى اتخذ من خلقه
خليلا وقال اخر ماذا باعجب. من كلام موسى عليه السلام كلمه الله تكليما فقال
آخر فعيسى كلمة الله وروحه وقال آخر آدم اصطفاه الله تعالى فخرج عليهم. وسلم
وقال قد سمعت كلامكم وعجبكم ان الله اتخذ ابرهيم خليلا. وهو كذلك ~~الا وانا~~
وموسى نجى الله وهو كذلك وآدم اصطفاه الله. وهو كذلك الا وانا حبيب الله
ولا فخر وانا حامل لواء الحمد يوم القيمة ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع ولا فخر
وانا اول من يحرك. حلقة الجنة فيفتح الله لى فيدخلنيها ومعى فقراء المؤمنين ولا
فخر وانا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر. وفى حديث ابى هريرة رضى الله عنه من
قوله تعالى لنبيه عليه السلام. انى اتخذتك خليلا مكتوب فى التورية انت خليل الرحمن
وفى هذا المعنى احاديث صحيحة كثيرة اسندها الثقات الى الثقاة وفى قوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله كفاية تامة لثبوت المحبوبية ~~وفى هذه الاية~~
للنبى عليه السلام فان اتباعه اذا اوجب محبوبية الله للمتبعين فاعتبر كيف
يكون حال المتبوع الموجب. اتباعه المحبوبية وفى هذه الآية دلالة على محبته ايضا
فان اتباع افعاله اذا كان فى ثمرة المحبة فافعاله الاصل التى هو فيها اولى وفى العرف
يستعمل الحبيب لمن يكون محبوبا ويحب ايضا من يحبه ويشهد العقل والنقل له
ايضا فالمحبة بين الله ورسوله متعاكسة. من الطرفين وبالحقيقة محبة الله لعبده
موجبة لمحبة العبد اياه كما يفهم من قوله يحبهم ويحبونه ومحبة الله لعبده تقريبه بحضرته قربا
معنويا بتصفية باطنه عن الاعتقادات الزايغة والاخلاق السيئة. وتزكية ظاهره
عن الاعمال الخبيثة وتهذيبه. ظاهرا وباطنا بالعلوم اليقينية والاحوال المرضية السنية

والافعال

والافعال الحسنة الشرعية ومحبة العبد اقباله بالكلية. على مولاه واعراضه عما سواه
والاشتغال ظاهرا وباطنا بما امر به وينهى عنه هذا الذى قلت هو وصف المحبة واما
ذاته. وحقيقته فهى امر متجوهر يظهر فى باطن العبد هو مبداء. كل الخيرات والحسنات
ومدفع كل الشرور والقبايح والسيئات. ولا يفصح عنه الالسنة والعبارات
ويختص ادراكها بالاسرار الصافية والسراير الطاهرات. والصفى ايضا فعيل بمثله
بمعنى المفعول ومعنى الصفى الذى اختاره الله تعالى. واصطفاه من بين خلقه ليكون
محل وحيه وتنزيل كتابه. وحامل سره وخلافته ومعرفته ويكون واسطة بينه وبين
خلقه يفيض. عليه الطافه واعطافه بالذات وبواسطته على ساير عباده وفى
كل نبى حصة من هذا الوصف بالنسبة الى امته وبالنسبة الى ساير. الامم والى جميع
الانبياء عليهم السلام لان النبوة وصف واحد فى الاصل هو خلافة الحضرة الاحدية
وصاحب هذا الوصف اصالة هو الروح المحمدى والروح الكلى الذى هو ابو الارواح
ونسبة ساير الارواح نسبة شعب وحصص وجزئيات بالنسبة اليه
وهو واسطة بين الخالق والمخلوق والمفيض والمستفيض فكل يستمد من روحه و
يستفيض بواسطة سره ويرى الحق من مشكاة رتبته وكل نبى يخلف عنه فى
بعثته وكل منهم حسنة من حسناته فلذلك ختم بظاهره امر النبوة كما بداء بحقيقته
وصف الخلافة كوذلك بل نبوته وعلامات رسالته ابعد من العد لا يحد وهى
اجناس وانواع اشخاص بعضها متواترة بشخصها وبعضها بنوعها. وان كانت
بعض افرادها احادا وعمدتها التفوق فى مراتب الاعجاز والخروج عن حد الطاقات
وترفعا فى درجات الثبوت. والظهور بحيث. يبقى مدى الدهور. والاوقات القرآن
المعجز. بفصاحة الفاظه وعباراته فصحاء. العرب العرباء والمفحم ببلاغة اعتباراته
بلغاء عدنان وصنعاء المحير باسرار حقايقه عقول العقلاء المبهت بانظار دقايقه
علوم العلماء المعجب. بعجايب تركيبه الخطباء والمسكت بغرايب. ترتيبه الالباء المشتمل
علوم الاولين والاخرين الارطب. ولا يابس الا فى كتاب مبين قول فصل وما هو
بالهزل. حكم محكم وجديد لا ياتيه الباطل من بين يديه. ولا من خلفه تنزيل
من حكيم حميد فيه آيات كافيات واشعارات شافيات. فيه ما كان وما
سيكون فى الاول والاخرة وفيه تبيان الوقايع. والحقايق الباطنة والظاهرة وفيه
الاخبارات عن المغيبات. الآتية وعن احوال القرون السالفة والامم الماضية

بالنسبة الى امته الا ان نبينا عم نصف بهذا الوصف عم

فيكون القران مشتملا على اجناس وانواع من المعجزات مع بقائه مرور الدهور
والاعصار وتلاحق الافكار وتظاهر الانظار بحيث ما استطاعت القوى
والقدر على ان يأتوا بشيء من مثله في قرن من القرون ومنها التصرفات السماوية
التي ما نقل عن احد من الانبياء مثله مثل انشقاق القمر الذي ثبت بنص القران
وتواتر الاحاديث والاخبار قبل انشق القمر تابين في عهد النبي عليه السلام
ومثل حبس الشمس ثبت بنقل الثقات عن الثقات ومنها التصرفات
الارضية المتعلقة اما بالجماد كنبع الماء من اصابعه بوضعها في الارض او ركوة ما
وتكثير الطعام بدعائه وكلام الاشجار شهادتها بنبوته وانقلاعها عن اماكنها
اجابة لدعوته ومثل بكاء الجذع وانينه من شوقه اليه وتسليم الاحجار والاشجار
عليه وسقوط الصنم باشارته اليه وتظليل الغمام وتسبيح الحصى في الطعام
ورجفة الجبل والمنبر وهو عليهما وثبوتهما وسكونهما باشارته اليهما
واما بالحيوان كتكلم الذئب والضب والظبي بشهادته وسجود الغنم والبعير
وساير الوحوش كتعظيمها لطاعته واما بالانسان كتكلم الصبيان بفصيح
اللسان وابراء المرضى وذوي العاهات واحياء الموتى من الحيوان والانسان
مرات واجابة دعواته وقضاء حاجاته في اكثر اوقاته وساير ساعاته
في انواع مختلفة واجناس متعددة لا يكاد ان يحد وما عسى ان يعد ومن
دلائل نبوته شريف شمائله وخطير خصائله واستجماعه المكارم العلية و
السير السنية من الجود والسماحة والشجاعة والفصاحة والاعراض عن الدنيا
والاقبال على المولى والامانة والعفة والشفقة على الامة والتواضع والمسكنة
وحسن الصبر على مشاق الرسالة والثبات على الاستقامة والاخبارات
الغيبية عن الاحوال الماضية والآتية بحيث ما وجد شيء من الخلاف والحكمية
والعلوم اليقينية والكمالات الانسية والفضائل القدسية وصدق الاقوال
وصلاح الاعمال وعلو الهمة والتحقق بحقائق الحكمة وصباحة الصورة وسماحة السيرة
وسلامة الصدور والفؤاد والرسوخ في الصدق والسداد بحيث كانت شريعته
التي شرعها على امته مستجمع مكارم الاخلاق العلية ومشتمل المعارف الحكمية السنية
بحيث ما شذت عنها حقيقة وما فاتت منها دقيقة ومشتمل مكاشفات غيبية
ووجوب مشاهدات عينية حتى كان دينه خير الاديان وامته خير الامم في الكمالات

العلية

العلمية والعملية والصالحات البدنية والقلبية ومن دلائل نبوته ما وقعت عند
ولادته من العجايب وما شوهدت من الغرايب وما حدثت من الامور العظام
بحيث لا ينسى بل يبقى ذكره على السن الناس مرور الاعوام كسقوط قباب
الكنايس العظيمة وخمود نيران المجوس القديمة وانخساف ماء البحيرة وسقوط شرفات
طاق الاكاسرة بحيث غلبت على اهلها الدهشة والحيرة وما شوهد في مدينة
مكة من الامور الغريبة والاحوال العجيبة من ظهور الانوار ونزول الملائكة ونطق
الجمادات واستبشارها بولادته وما تضمنه جسمه الشريف من الكرامات
مثل رؤيته من خلفه كرؤيته من القدام والنور الذي كان يتلألأ في جبهته مدى الايام
وتوارث اجداده ذلك النور المشهور بالنسبة الى خاتم الانبياء في كل عصر
بين الانام وختم النبوة بين كتفيه وولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه
على عينه والاخرى على سوءته وتاثير صحبته ومشاهدته في القلوب ووقوع هيبته
في الانفس حتى كان كل من راه مرعوب ومن ذلك الدلايل ما شاع من اخبار
قدومه وكمالاته وصفاته واختتام النبوة به في كل الاعصار حتى بشر به كل نبي ونطق به
كل كتاب واخبر عن شانه الرهابين والاحبار ثم ظهر دينه ودولته على الازمان
والدول وغلبة شرعه وملته على الملل والنحل بحيث قهر القياصرة وكسر الاكاسرة
مع وحدته وغربته في اول نشاته وبدء بعثته واتفاق اهل العالم طرا على معاداته
ومخالفته وقوة الذين هو ما فيهم وشوكته وتاييد الله له فوق العادة ونصرته مع
ما ظهر في امته من الرجال الكمل في انواع الفضائل من العلم والعمل من ارباب
الكرامات واصحاب المقامات حتى كان علماء امته كانبياء بني اسرائيل وكان كما
اخبر به النبي عليه السلام فيما صح عنه من الاقاويل وتصديق الوقايع ساير
اخباراته في زمانه عن الامور الآتية من فتح البلاد وقهر اهل العناد وتكاثر الامة
وشوكة الملة وتغير الزمن وظهور الفتن واشراط الساعة وامارات قيام
القيمة وعدم اتيان احد بمثل اقصر سورة من القران ما تعاقبت الشهور والاعوام
وتلاحقت الدهور والازمان وعدم وجدان مثله في كل الاولين والاخرين ولا
ما يقاربه في اللفظ ولا في المعنى بحيث اعترف الكل بعجزهم طائعين او كارهين
الساطعة وابين البينات والحجج القاطعة والبراهين الساطعة وبالجملة آيات
نبوته اكثر من ان تحصى واظهر من الشمس في الضحى خصوصا عند الاجتماع والنظام

والشاهد على الصدق، والشاهد فالمنكر مكابر والجاحد معاند فان ما ذكرنا من
معجزاته بعضها متواترة بالشخص وبعضها متواترة بالنوع فلا نلتفت الى مغا
لطاتهم ان الشريعة المتقدمة ان كان حفظ المصالح لحكمة لا يجوز نسخه والا لا يجوز شرعه
لان المصالح الحكمية تتغير وتتبدل بحسب الازمان فكم مصلحة في الماضي يكون
مفسدة في او في الاستقبال فيجوز تبدل الشرائع بحسب تبدل الحوادث الوقايع
ومن ان موسى عليه السلام اخبر بتابيد دينه وشريعته وتواتر هذا الخبر منه لانه كذب
وافتراء على موسى عليه السلام ودعوى التواتر ادعاء محض كيف وقد قتل اليهود في
فتنة بخت النصر عما يبلغ اخبارهم التواتر اقول ولو سلم فيجوز ان يكون اخبار
موسى عليه السلام عن تابيد دين الاسلام والتوحيد الذي يشترك فيه
الانبياء كلهم مع ان تواتر التورية الناطق ببشارة قدوم خاتم الانبياء عليهم الصلوة
والسلام اقوى واصدق من ادعائهم ولقد ورد في السفر الخامس منها ما ترجمته
جاء الله من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلى من جبال فاران موضع بقرب
مكة والمراد نزول الكتب السماوية التورية والانجيل والقران في الطور وساعير
قرية كان يسكنها عيسى عليه السلام وفاران يعني بادية العرب وجاء فيه ايضا
ما معناه اني مقيم لهم اي لبني اسرائيل نبيا من بني اخوتهم اي بني اسمعيل مثلك اي
في كونه مبعوثا بشريعة مستانفة فيها مصالح الدارين واجري قولي في فيه ويقول
لهم ما امر به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم منه فلا يمكن
ان يراد انبياء بني اسرائيل لانهم ليسوا من بني اخوتهم بل هم منهم وايضا لا نبي منهم
يكون مبعوثا بشريعة مستانفة مشتملة على مصالح الدارين وجاء في الاول انه
تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع
ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع وكذا ورد في الانجيل في مواضع شتى بشارة قدومه
وعبر عنه بالفارقليط وهو روح الحق واليقين وقيل معناه كاشف الخفيات
وورد في الصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي يمنحكم ويعطيكم فارقليطا
ليكون معكم الى الابد وفي الخامس عشر فاما فارقليط روح القدس الذي
يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال
واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وفي السادس
عشر اقول لكم الان حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان انطلق عنكم الى ابي

لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفيد اهل العالم
ويدينهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال فاذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم
ويعلمكم ويدبركم ويذكركم بجميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه معلوم
انه ما جاء بعد عيسى عليه السلام باسمه الى بالرسالة احد غير نبينا عليه السلام
وورد في مزابور ايضا تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك
مقرونة بهيبة عنك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وبهذا المعنى ورد ايات
كثيرة في الكتب المنزلة فيكون انكار اليهود ونقلهم عن موسى عليه السلام تأبيد
دينه ودعواهم التواتر تكذيب منهم لكتابهم وساير الكتب المنزلة ايضا
واما المنكرون لعموم دعوته وشمول بعثته والمدعون الاختصاص نبوته بالعرب
فكل ما ذكر من الدلائل تكذبهم وتشهد عليهم من حيث دلالتها على صدقه
في دعوى النبوة مع ان كون النبي صادقا مصدقا في جميع ما اخبر به معلوم ومتفق
عليه وفي القران ايضا تنصيصات لعموم دعوته مثل قوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس وقوله تعالى قل اني رسول الله اليكم جميعا وقوله تعالى
ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن
وقوله تعالى ليظهره على الدين كله واما الاحاديث الصحيحة فكثيرة في هذا المعنى
ثبت عنه عليه السلام برواية ابي ذر وابن عباس وابن عمر وابي هريرة وجابر
رضي الله تعالى عنهم انه قال اعطيت خمسا وفي رواية ستا لم يعطهن نبي
قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الارض مسجدا وايما رجل من
امتي ادركته الصلوة فليصل واحلت لي الغنائم ولم تحل لنبي قبلي وبعثت
الى الناس كافة واعطيت الشفاعة واما كونه عليه السلام صفوته من بين
خلقه وفضله على سواه من المخلوقات من الرسل والانبياء والملائكة فضلا
عن ساير الناس اما فضله على الملائكة فبدليل فضل البشر على الملك كما ذكرنا
وبالاحاديث الدالة على فضله على جميع المخلوقات واما فضله على ساير
الانبياء فعليه دلائل من الكتاب والسنة واجماع الامة واما الاجماع فقد تواتر
بين الامة ان اهل كل قرن من قرن الصحابة ومن بعدهم اطبقوا على انه افضل الانبياء
واجمعوا اجماعا مستندا الى النصوص واما السنة فقوله عليه السلام فانا
التقي ولد آدم واكرمهم على الله تعالى ولا فخر ومن حديث ابن عباس رضي الله عنه

انس رضى الله عنه انا اكرم ولد آدم على ربى ولا فخر وفى حديث ابن عباس
رضى الله عنه انا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر وعن انس رضى الله عنه ان النبى
صلى الله عليه وسلم اتى بالبراق ليلة اسرى به فاستصعب عليه فقال له
جبرئيل عليه السلام المجد تفعل هذا فما ركبك احد اكرم على الله منه فارفض عرقا
وما فى هذا المعنى من الاحاديث الصحاح واما الكتاب فقوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس فان من المعلوم ان خيرية الامة ليست الا خيرية الشريعة التى كلفهم الله
بها وجعلها لهم طريقة يسلكون منها الى مبلغ كمالهم وخيرية الشريعة خيرية النبى
المبعوث بها ولذلك الايات والاحاديث الدالة على خصوص عموم البعثة به
عليه السلام دليل على فضله على ساير الانبياء وكذلك كونه خاتم النبيين واختصاصه
باعجاز القران المختص من بين ساير المعجزات ببقائه مرور الدهور والازمان وكذلك
نسخ شريعته ساير الاديان من غير ان يكون منسوخا وكون شهادته على كافة البشر
كلها من دلايل فضله واذا ضم بها ادلة فضل البشر على الملائكة مع ان فضل
الانبياء على ساير الناس غنى عن البيان يثبت كونه افضل الخلايق واما قوله
عليه السلام ولا تخيرونى على موسى عم ولا ينبغى لاحد ان يقول انى خير من يونس
بن متى فليس نفيا لخيريته منهما عند الله فى نفس الامر بل نفى للتصريح والقول بها
كراهية ان تؤدى الى تخفيف بعض الانبياء بالنسبة الى افهام العامة وتخصيصهما بالذكر
فلعل السبب فى تخصيص موسى عم وقوع المنازعة بين اليهود والمسلمين فى بيان
الفضل بين نبينا وموسى عليه السلام فكان مظنة ان يقع تخفيف من احد المسلمين
لموسى عم بسبب التعصب الواقع بينهم فى امر التفضيل واما يونس عم فلعله كان
ذاهبا مغاضبا لنجاة قومه بعدما اوعدهم بالعذاب كما اخبر عنه تعالى بقوله اذ ذهب
مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه واخلاف الله الوعيد الصادر عنه مظنة توهم القصور
فى حقه عليه السلام بالنسبة الى الاذهان القاصرة فنهى نبينا عليه السلام عن
التصريح بتفضيله عليه ليتحقق فضله عند العامة ومع ذلك فى الحديثان محمولان
على التواضع والمسكنة وهضم النفس فضله على الجميع واما كونه عليه السلام لم
يعبد الصنم ولم يشرك بالله شيئا طرفة عين قط فبالنقل الصحيح المشهور والمتواتر
من حاله عليه السلام مع قيام الدليل على عصمة الانبياء مطلقا عن الشرك

من

من منافاة الشرك للمتبوعية فى التوحيد وانعقاد الاجماع عليه وكذا الكبيرة انعقد
الاجماع على عصمة الانبياء منهما فضلا عن النبى عليه السلام واما عصمته من تعمد
الصغاير فثابتة بالبرهان الذى دل على عصمة النبى مطلقا منه من لزوم الفسادات
على تقدير الجواز وايضا الاحاديث الدالة على انه اسلم قرينه من الجن وانه
ما جعل الله من الشيطان عليه سبيلا وكون رؤية الفعل من احد مع سكوته عن
نهيه دليلا على الجواز وكون الفعل عند التعارض مع القول اقوى فى الحجة عند
البعض وكون فعله دليلا على الجواز عند الجمهور وما ورد من فضل الاقتداء به على
الاطلاق كلها يدل على عصمته من تعمد الصغاير فكيف عن الكباير ثم ان الصحيح انه
عليه السلام ما كان متبعا للنبى قبله البعثة ولا مكلف بشرع سابق حتى يكون
مخالفته معصية واما ما استقل فيه العقل من التوحيد والتنزيه فلا شك انه على
الحق واليقين فيه فيكون ما ورد فى حقه عليه السلام مما يدل على الذنب مثل
قوله واستغفر لذنبك وقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر محمولا على الزلات والخطيئات بطريق
السهو والنسيان فلا يكون ذنبا حقيقة وانما تسميته بالذنب بالنسبة الى جلالة
منصبه وعلو شانه وكمال قربه لتطهيره وعن السهو ايضا واعتناء بشانه
ومبالغة فى حسن تاديبه وارشاده الى ذروة الكمال ومن هذا القبيل ما ورد
فى صورة المعاتبة فى حقه عليه السلام لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وقوله تعالى
عبس وتولى ان جاءه الاعمى فانه تلطف فى الخطاب وحمل له على الاحتياط فى
العتاب وصيانة له عن ترك الاولى فى بعض الاداب واما ما روى من انه
عليه السلام حين قرا فى سورة النجم افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى
جرى على لسانه تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى واخبره جبرئيل
فتنته وحزن حزنا شديدا فنزل فى تسليته قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان
فالحق الصادق وان هذه الرواية غير صحيحة وما خرجه احد من المشايخ واختلف
روايات الناقلين فبعضهم رواه فى حال الصلوة وبعضهم خارجها وبعضهم بلفظ
النبى به وبعضهم تخليط الشيطان وبعضهم تكلم القريش به خلال قراءة النبى عم
خوفا منهم مذمة النبى عم آلهتهم عند ذكرها وهذا الاختلاف امارة الكذب اذ من العلوم

ان الحادثة ما تكررت فيكون المراد من تمنى النبي حديث النفس ومن القاء الشيطان
تخليط الاحاديث النفسية لتنئ غير الهدى ولكن الله لا يمكنه منه بل ينبه النبي لتبرأ
منه فينسخ الله ما يلقي الشيطان ويلقن النبي ما هو الاصوب والاولى ويحكم بذلك
اياته وعلى تسليم الرواية فالحق ان التكلم بهذه الكلمة صدرت عن الشيطان
او عن قريش بان يتكلموا بها في سكتة النبي خلال قراءته تخييلا وتلبيسا على بعض
الناس انه من قراءة النبي فتنة للاسلام واضلالا للانام لكن اباد الله كيدهم
بتنبيه النبي فتنة فتنة فنسخ مكرهم بالقائهم واحكم ايات الله وغاية الامر ان يتكلم
بها النبي سهوا منه في اول الوهلة من تخليطهم وتلبيسهم وتنبهه سريعا فلا يلزم
الا السهو والغفلة فلا دلالة فيه على التعمد والقصد ولكل من الاثار الواردة في
امثال هذه المعاني محامل آخر غير ما يفهم من ظاهره فهي بمعزل عن الدلالة على صدور
تعمد الذنب من الانبياء بالكلية وههنا نكتة اخرى وهو انه كما ان لله تعالى امرا
ونهيا شرعيين واردين على السنة الانبياء فكذلك له امر ونهي اراديان وهما
تعلق ارادة الله بوقوع شئ وعدم وقوع آخر واشار بقوله واذا اردنا ان نهلك
قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فان من المعلوم ان الامر الشرعي من الله لا يتعلق
بالفسق لكن يتعلق به ارادته لحكمة اوجبت ذلك على ما هو الحق كما تبنا فلا يبعد ان
يكون من عباد الله من اطلعه على اسرار تقديره في بعض الامر فيرتكب ما نهاه الله
نهيا شرعيا امتثالا للامر الارادي التقديري فانه وان اطلق عليه العصيان في
لسان الشرع لكن ليس هو كعصيان العوام الصادر عنهم من محض شهوة وخباثة
طبع وايضا يشعر الحديث الوارد في اهل البدر من انه اطلع الله على اهل بدر فقال
اعملوا ما شئتم فاني قد غفرت لكم بان من عباد الله من يرفع عنه بعض التكاليف
اذا ورد النص في حقه من الشارع فاولى ان يكون هذا الحكم في الشارع المتلقي احكام
الشرع بالذات من الله وكذلك خرق خضر عليه السلام سفينة القوم وقتله الغلام
الصغير لذنوب مستقبلة متوقع وقوعها في الاستقبال كل ذلك خارج عن
عمومات الشرائع فعلم انه يمكن ان يكون لله تعالى امر خاص في شان بعض عباده
الكمل غير العمومات وامثال ذلك كثيرة في حق الانبياء كخصائص النبي عليه السلام
مثل احلال الله تعالى له تسعة ازواج وغير ذلك ومع تحقق امثال هذه الاحتمالات
في شانهم فلا مساغ في حمل ما شوهد او سمع منهم على الذنب وان كان في صورة

الذنب

الذنب والله اعلم فان قيل ومع بقاء هذا الاحتمال لا يبقى فعل النبي عليه السلام حجة
للاقتداء قلت بل يبقى حجة اذا لم يظهر النبي عليه السلام نهي الامة عنه اما بنهي صريح
كما في التزوج واما بفعل آخر كاظهاره الندامة عن ذلك الفعل كما فيما يعد ذنبا قال
رضي الله عنه افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق
رضي ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم عثمان بن عفان رضي ثم علي بن ابي طالب
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين غابرين على الحق ومع الحق منوالا بهم جميعا اعلم
انه لا شك في امامة الخلفاء الاربعة على الترتيب المذكورة امامة شرعية وخلافة
حقا لاجتماع شرائط اهلية الامامة في كل منهم من الاسلام والحرية والعقل والبلوغ
والذكورة والاجتهاد والعدالة لان ولاية الظالم سبب لاختلال الانتظام
كما قيل لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا و
الشجاعة والراي والكفاية والسمع والبصر والنطق والقرشية ان وجد قرشي
مستجمع لهذه الخصال والقطع بوجود سبب انعقاد عقد الامامة في حق كل واحد
من هؤلاء بما تواتر من احوالهم فان طرق انعقاد الامامة ثلثة احدها بيعة اهل الحل و
العقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ممن تيسر حضوره منهم من غير اشتراط
العدد والاتفاق من ساير البلاد وحتى يكفي بيعة واحد مطاع وهذا وقع في حق
ابي بكر رضي الله عنه يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم واجتمع الصحابة في
سوق بني ساعدة وقال الانصار منا امير ومنكم امير ورد ابو بكر رضي هذا القول
بما رواه عن النبي عليه السلام من قوله الائمة من قريش ثم بايع عمر رضي ابا بكر ثم بايع
ساير الصحابة غير علي رضي والزبير والمقداد وسلمان وابي ذر رضي الله عنهم
ثم اتفقوا على بيعته بعد تلعثم وتردد كان من علي رضي وبعض من الصحابة الذين تبعوا
عليا في هذا الامر فانعقدت امامة ابي بكر رضي باتفاق من الصحابة واجماعهم وبهذا الطريق
انعقد امامة علي رضي الله عنه بعد ما استشهد عثمان رضي بثلثة ايام او خمسة
ببيعة من حضر من الصحابة كزبير وطلحة وسعد بن ابي وقاص وابن عمر وابن عباس
بالتماس وابرام منهم بعد مدافعات طويلة كانت منه وقوله اتركوني والتمسوا
غيري واتفق اهل الحل والعقد على بيعته ثم وقعت الحرب والفتنة بسبب آخر
كما قال امام الحرمين لما كثرت بقول من يقول لا اجماع على امامة علي رضي فان
الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور آخر وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم

الخلافة بعدي ثلثون سنة يدلّ على امامته كما يدل على امامة
الخلفاء الثلثة وايضا قول النبي عليه السلام انك ستقتل الناكثين والمارقين
والقاسطين على حقيته في الحروب الثلثة حروب يوم الجمل وحرب الصفين
وحرب نهروان بكون مخالفته ناكثين اي ناقضين للعقد والبيعة وهم الذين خالفوا
يوم الجمل ومارقين اي خارجين سميت الخوارج بذلك لقوله عليه السلام يمرقون
من الدين كما يمرق السهم من الرمية وقاسطين اي جايرين ولا يثبت المحقية في
الحروب له الا لكونه خليفة حقا واماما صدقا وكذا عليه السلام لعمار ستقتلك
الفئة الباغية يا عمار تصريح بخلافة علي رضي الله عنه وبغي معاوية والثاني من طرق الانعقاد
استخلاف الامام السابق وعهده كما فعل ابو بكر لعمر وعهد له بالامامة ومن
هذا الطريق جعل عمر الخلافة شورى بين ستة اذ هو عهد منه على واحد منهم غير معين
وتفويض التعيين الى رأيهم كانه يولي بنفسه معين واحد من الستة بان نفي من
عداهم وكلهم في تعيين واحد من هولاء والطريق الثالث القهر والاستيلاء
ويشبه ان يكون امارة معاوية من هذا القبيل ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا
ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من يتولى عليهم واشترطت الشيعة
هذه الثلثة وحصروا طريق الانعقاد في النص وادعوه في علي رضي ونفوه عن
غيره ولذلك قدحوا في امامة الائمة الثلثة وشاع مسئلة التفضيل بين اهل
السنة والشيعة فضلوا عليا رضي وكذا جمهور المعتزلة وقال اهل السنة التفضيل
بينهم على نسبة امامتهم ومال بعضهم الى تفضيل علي رضي على عثمان رضي وتوقف
بعض منهم في الفضل بينهما وقال امام الحرمين لا طريق الى القطع من هذه المسئلة
اذ العقلي ليس بمستقل والنقل لا يخلو عن تعارض لكن الظن على فضل ابي بكر
ثم عمر رضي الله عنهما واما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما فالظنون متعارضة
ولنا ايضا في اثبات امامتهم ان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على ان الامامة
لا تعدو ثلثة ابا بكر وعليا رضي الله عنهم وعباسا ثم لما بايعاه تقررت امامته
اذ لوه لما ساغ لهما التسليم والسكوت عن الحق وايضا وعد الله المؤمنين
الاستخلاف بقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض ولا خلف وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات في وعده
ولا صدق في غير هذه الاربعة وايضا جعل المفسرون داعي ستدعون الى قوم

اولى

اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا
ابا بكر والمدعوون بنو حنيفة وقوم مسيلمة الكذاب او عمر والمدعوون قوم فارس
والداعي الموجب الاطاعة يكون اماما وخلافة عمر رضي يدل على خلافة ابي بكر
رضي دلالة الفرع على الاصل وكذا العكس دلالة الاصل على الفرع وقوله عليه
السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر يدل على امامتهما وايضا استخلافه
على الصلوة من غير ان يعزله كما افتراه اكثر الروافض وقوله عليه السلام في مرضه
ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان و
يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وقول الصحابة له خليفة رسول الله بعد ما صدقهم
الله بقوله اولئك هم الصادقون كل من ذلك يدل على خلافته وقوله عم
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا يدل على خلافة الاربعة
اذ الثلثون تكمل بخلافة علي رضي الله عنه واحتج الشيعة على ان الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي لا غير بان العصمة والافضلية
على اهل زمانه والنص على امامته شرائط الامامة ومنحصرة في علي وكلا المقدمتين
محل منع ولا دليل يعتد بها لهم على اثبات المقدمتين واما دلايلهم على اشتراط
العصمة احدها قياس الامامة على النبوة من حيث اشتراكهما في اقامة الدين
وحماية حوزة الاسلام وتنفيذ الاحكام والجواب منع كون مدار العصمة هذه
الاوصاف لم لا يجوز ان يكون شرف الوحي ومنصب التشريع او غيرهما مما
اختص بالنبوة والثاني ان وجوب الطاعة يستلزم تحقق العصمة لان الفسوق
يستلزم المخالفة فوجوب الطاعة لا يكون الا بالعصمة والجواب ان الامام لا يجب
طاعته على الاطلاق بل فيما وافق الشرع الثالث ان المعصية ظلم ولا ينال عهد
الامامة الظلمة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لان المراد عهد الامامة بقرينة
مجيئه بعد قوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان المراد
النبوة بدليل كون الخطاب لابراهيم عليه السلام وان كل معصية لا يلزم ان
يكون ظلما الرابع ان الغرض من نصب الامام حفظ الشريعة والفاسق ناقض
الشريعة ولا حافظ لها والجواب ان للحفظ مراتب كثيرة متفاوتة وتحقق بعض
مراتبه يكفي وان فات البعض ولو كان تحقق جميع المراتب لازما لما تحقق الفرق بين
النبي والامام واما دليلهم على اشتراط الافضلية فهو ان تقدم المفضول على الفاضل

قبيح والقبيح لا يجوز والجواب ان القبيح الشرعي بمعنى استحقاق فاعله العقاب غير
مسلم وكذا استلزام القبيح العقلي عدم الجواز الشرعي لانه ما ورد النهي منه في الشرع
وقيل الافاضل اقرب الى انقياد الناس واجتماع الاراء على متابعته والضا يقتضي
كونها خلافة للنبي ان يكون مقارنا لا على مراتبه الفضل لا على مراتب الفضل
والجواب ان المفضول قد يكون اقرب الى القبول لقدرته ومنعته او لكونه ذا راى
وبصيرة في امر النظام وضبط الانام وامثال ذلك ولمثل هذا السبب قد يكون
المفضول احق بمنصب الخلافة وقد يستدل على عدم اشتراطه باجماع العلماء
على خلافة بعض الخلفاء الامويين مع وجود من هو افضل منهم وبجعل عمر رضي الامامة
شورى بين ستة مع تقرر فضل عثمان وعلي من عداهما منهم وبان الفضل امر خفي
يتعسر الاطلاع عليه فيفضي اشتراطه الى التكلف وتشويش امر النظام واما ما استدلوا
على ان انعقاد عقد الامامة ليس الا النص فوجوه الاول ان بعض الشرايط كالعصمة
والافضلية لا يمكن الاطلاع عليه بدون النص وما سبق من منع اشتراط
الشرايط المذكورة جواب عن هذا والثاني ان احاد الامة لا ولاية لهم على الامور
الجزئية والمخاصمات الواقعة بين الاشخاص فكيف يتولون اثبات الرياسة
الكبرى والامامة العظمى والاقدار على الامور بغير قدرة على امر جزئي والجواب ان
الاحاد يقدرون على ذلك باقدار الله وشرع الشارع بجواز التحكيم واما ان سلم
لكافر مع ان الولاية لكل مسلم ثابت في الجملة حتى الاولى وعلى الامام والثالث ان
نصب الامام باختيار الناس مثار الفتن مع ان الغرض منه رفع الفتن اقول
المعتبر اختيار اهل الحق والدين والانصاف وهو ليس بمثار للفتنة على الندرة
سبب خروج بعض الناس عن الحق والانصاف لا ينفي ولا ينافي ذلك بالكلية مع
ان المحذور باق في النص ايضا فان جميع الفتن وقعت مع زعمهم النص في امامة علي
واولاده والرابع ان الامام خليفة الله ورسوله ولا خلافة لهما الا باستخلا منهما
والجواب ان استخلاف العباد بامرهما مثل استخلافهما والخامس لو جاز نصب
الامام بالبيعة فاذا فرضنا نصب امامين في قطرين من غير علم من كل من الطائفتين
بنصب الاخرى ومن غير علم بتقدم احدى البيعتين على الاخرى لا يترجح اثبات
احد المنصوبين ونفي الاخرى فيبقى الزمان بلا امام والجواب ان عليهم ان يختاروا
واحدا منهما او غيرهما ويعرضوا عن البيعتين ويجعلوهما كان لم يكن والسادس

ان

ان الشارع ما ترك البيان في المصالح والمفاسد حتى في الشين والمكاره وما اهمل
الاستخلاف في البلاد في غيبة ولو مدة قليلة فكيف يترك البيان في مثل هذا الامر
المبهم الذي ينوط به اقامة اركان الدين وانتظام ساير احوال المسلمين ام كيف
يهمل الاستخلاف في غيبة الابدية مع انه لامته كالاب الشفيق لاولاده فترك
اصحابهم لمن اعتمد عليه ينافي طريقته وسيرته وشفقته قلت ولعمري انه كان الانسب
بطريقته وشفقته البيان الا انه عليه السلام قد ترك اذ لو نص لما خفي على الاصحاب
ولما تركوا جميعا سلوك سبيل الصواب ولا احتيج بالبعض من نص عليه بلا ارتياب
فلعله عليه السلام تركه اعتمادا لاصحابه في اتباعهم للحق واجتنابهم الهوى في
نصب الامام كما اخبر عنه بقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة او لحكمة اخرى لم يبلغها
علمنا كما في بعض المسائل التي اضطر الفقهاء فيها الى القياس واذ قد عرفت
اجوبة ادلتهم على اشتراط الامور المذكورة في الامامة فلنذكر الان اجوبة
ادلتهم على انحصار العصمة والافضلية والنص في علي رضي الله عنه دون غيره
من الائمة الثلثة واما عصمة علي رضي فيدعون فيها الاتفاق دون غيره ولعمري
هذا ادعاء محض وان قالوا انه ما اشرك قط بل اسلم في صباه حينما تعقل وفهم واتبع
النبي في الصلوة فسلم لكن يكفي هذا القدر في الصحة ومن الاصحاب من لم يشرك
قط كثير غيره مثل ابن عباس وابن زبير وابن عمر ونحن كما ننفي عصمته ولكن الاظهر
العصمة عليه فانهم كانوا خيار اصحاب رسول الله ومبشرين بالجنة فان عولوا
في هذا الباب على قوله عليه السلام اطلع الله على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم
فاني قد غفرت لكم فاهل البدر كلهم مشتركون في هذه واما تخلف عثمان عن شهود
البدر فقد بين عذره وانه في الحكم منهم وان غاب بالجسم وما قد جوابه في حق الخلفاء
كله مدفوع وقدحهم راجع الى قدح من اخبارهم ونص في حقهم بالفضل وبشرهم
بالجنة ويشهد لهم بالمغفرة واما ما قالوا في حق ابي بكر رضي الله عنه فمنها انه
اشرك زمانا والمشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الامامة وهذا القول ظلم فان
الاسلام يهدم ما قبله ومنها انه منع ارث النبي عليه السلام مع ان الارث
نص الكتاب بخبر احاد وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولا يجوز
تخصيص الكتاب بغير المتواتر من الاخبار فكان مخالفة للكتاب قطعا والجواب
ان سماعه من في رسول الله صلى الله عليه وسلم اقوى عنده من التواتر مع ان الكتاب

لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن فقد جوز والتخصيص بخبر الواحد القطعي الدلالة
وان كان ظني المتن ترجيحا لقوة الدلالة على قوة النقل ومنها انه رد دعوى فاطمة
رضي الله عنها بهبة رسول الله صلى الله عليه وسلم قرية فدك لها وشهادة
علي وام ايمن فيها وصدق ازواج النبي عليه السلام في ادعائهن الحجرات من
غير شاهد اصلا والجواب على تسليم صحة الخبر انه راى اجتهادا عدم قبول شهادة
الزوج على الزوجة وعدم كفاية رجل وامراة في الشهادة ولعله حكم للازواج
بعلمه ومنها انه قطع يسار السارق وقال لجدة سالته عن حقها في الارث
لا اجد لك في كتاب الله ولا سنة نبيه حتى قال المغيرة ان الرسول اعطاها السدس
فقال اطعموا الجدات السدس ولم يعرف الكلالة والجواب بعد التسليم جواز
الخطاء والغفلة في بعض الاحكام للمجتهد واما ما نقلوه عن عمر رضي من ان بيعة ابي
بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد على مثلها فاقتلوه فما كانت انكار الخلافة
بل انكار الترك التدبير والتامل في ذلك الامر العظيم المهم وقوله وقى الله شرها تصريح
لحقية خلافته والا فاي شر اشر من نصبه من لا يستحق الامامة اماما واما ما قالوا في
حق عمر رضي منها انه لم يكن عارفا بالاحكام لانه امر برجم امراة حامل اقرت بالزنى
وامراة مجنونة زنت فنهاه علي رضي الله عنهما فقال لولا علي لهلك عمر و
نهى المغلات في الصداق فقامت اليه امراة وقالت الم يقل الله وآتيتم احديهن
قنطارا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات والجواب انه لم يكن عالما بالحمل
والجنون ولم يكن النهي بطريق التحريم ولم يكن قوله كل الناس افقه من عمر اعترافا
بالجهل بل هضما للنفس وتواضعا منه ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن اذ انكر موت
النبي عليه السلام وجهل قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب انها
كان لتمام الحيرة وكمال الدهشة بسبب خبر موت النبي عليه السلام او فهم من
قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله
بقاءه في الدنيا الى وقت الظهور وقوله كاني لم اسمع هذه الاية تصريح بانه ذهل عنها
بعد ما علم ومنها انه تصرف في بيت المال بغير حق وفرض لنفسه مالا كثيرا وكذا
لمن اراده ومنع عن البعض بعض ما استحقه وكذا في الغنايم منع خمس الخمس
عن ذوي القربى وفضل المهاجرين على الانصار والعرب والعجم مع ان الرسول
سوى ومنع متعة النكاح ومتعة الحج مع جوازهما في عهد النبي حتى قال ثلث كن

على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة
النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل والجواب ان نقل التصرف والتعدي من
عند نفسه كذب وافتراء وشهد عليه ما تواتر من احواله وزهده وورعه و
تصلبه على الدين والعبادة ليس الا انه اجتهد فاتبع اجتهاده مع انه ما قطع
في امر بغير مشورة من الصحابة واحضار من تيسر احضاره منهم واما مطاعنهم في
عثمان رضي الله عنه انهم قالوا ولى امور المسلمين اهل الظلم والفساد كوليد
بن عقبة وعبد الله ابي سرح ومروان بن حكم ومعاوية ابي سفيان واسرف
في بيت المال حتى صرف لاربعة نفر من اقاربه اربعة الاف درهم وحمى لنفسه
وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حمى الا الله ورسوله واحرق ما
مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة وقد سره رسول الله صلى الله عليه وسلم
واسقط القود عن عبيد الله بن عمرو وقد قتل الهرمزان والحد عن وليد بن عقبة
وقد شرب الخمر وان الصحابة خذلوه حتى اعرضوا عن رقبته ولم يدفن الا بعد ثلثة
ايام على ما قيل والجواب انه ما ولى ظالما عالما بظلمه وما عليه الاطلاع على السرائر
واما الاسراف في بيت المال بغير حق واتخاذ الحمى وضرب الصحابة على الحد المذكور
كذب وافتراء واما الضرب حسب ما يراه من التاديب والتعزير لكان من
اجتهاده وكذا اسقاط القود والحد بسبب الشبهات واما خذلان الصحابة
واعراضهم عن دفنه فكذب ظاهر وتهمة للصحابة بترك الحق الواجب عليهم من دفن
سوق المسلمين خصوصا فيمن ثبت سبقه في الاسلام ورضي الرسول عنه
في صحبته وشهد بفضله وبشره بالجنة وزوجه بنتيه ثم ولي عليهم فوجب اطاعته
ثم استشهد مظلوما ولئن صح النقل فلعله كان عن عجز واضطرار لثوران الفتنة
وتسلط الظلمة والعلم عند الله فصل في الفضل واما الافضلية فقد تمسكت الشيعة
في ان عليا رضي الله عنه افضل من غيره بقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله
على الكاذبين نزل في امر الرسول بدعاء وفد نجران الى المباهلة فما دعى اذ
ذاك الا فاطمة ولبسعف ابناها وعليا فعلم ان المراد بالنساء فاطمة وبا
لابناء حسنان وبالانفس علي رضي الله عنهم فمن كان بمنزلة النفس من النبي عم

فهو افضل وايضا لما نزلت قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا من
هولاء الذين تودهم قال علي وفاطمة وولدهما وفي قوله تعالى فان الله هو مولاه
وجبريل وصالح المؤمنين علي ولا شك ان من اوجب الله في القران محبته ونصرته
للنبي عليه السلام ووصفه الله في كلامه بالصلاح فهو افضل والاحاديث
الواردة في فضله كثيرة مثل قوله عليه السلام في علمه والى نوح في تقواه والى
ابرهيم في خلته والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب
وقال افضاكم علي وقال يوما اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا
الطير فجاء علي رضي الله عنه واكل معه ومعلوم ان من عادل الانبياء في الكمالات
المذكورة وكان افضى الاصحاب لكونه اعلمهم واحب الخلق الى الله يكون افضل
عمن سواه غير النبي في زمانه وحديث الاعطاء الراية له يوم خيبر بعد ان في اليوم الذي
لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله يديه يحب ورسوله ويحبه الله ورسوله وفتحه
خيبر بكرامة ظاهرة من قلع بابه مشهور وكذا قوله عليه السلام له انت بمنزلة
هرون من موسى وقوله انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله انت اخي في الدنيا والاخرة
حين اخى بين الاصحاب فجاء علي بدمع عيناه قائلا اخيت بين اصحابك ولم
تواخ بيني وبين احد كلها احاديث صحيحة مشهورة وروي عنه انه قال لعلي
انت سيد في الدنيا والاخرة من احبك فقد احبني وحبي حب الله ومن ابغضك
فقد ابغضني وبغضي بغض الله فالويل لمن ابغضك بعدي وان لم يكن في الصحة
والشهرة بتلك المرتبة واستدلوا ايضا على فضل علي رضي بانه اعلم والى صحبة
النبي الزم وبالاستفادة منه ادوم والنبي عليه السلام بتعليمه اقدم حتى قال
حين نزل وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي وقال علي رضي الله عنه
ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال ايضا علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم
الف باب من العلم يفتح لي من كل باب الف باب وتشعب من بحر علمه انهار
فنون العلم الى الامة من التفسير والحديث حتى كان ابن عباس ترجمان القران
تلميذا له وكذا ساير العلم من العلوم الظاهرة كالفروع والاصول والعربية حتى
النجوم والعلوم الباطنة كعلم التصفية والتوحيد حتى روي عنه انه قال لو كسرت
الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل
بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم ما من اية نزلت

في

في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء
نزلت ولذلك رجعت الصحابة في الوقايع المشكلة اليه وكان هو اشجعهم
حتى ورد في حقه لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار وقال في حرب صفين لضربة
من علي خير من عبادة الثقلين وازهدهم في الدنيا واعرضهم عن اللذات الطبيعية
والشهوات حتى قال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد
مجذوم وقال يا دنيا يا دنيا اليك عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك
هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك
قصير وخطرك يسير واملك حقير وكان ايضا اعبدهم حتى روي ان جبهته كان كركبة
البعير بطول السجدة واسخاهم حتى نزل في شانه وشان اهل بيته ويطعمون
الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واحسنهم خلقا واشبههم وجها حتى
اتهموه بالدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم بعطيه العطاء مع علمه بان قتله
في يده باعلام الرسول على ما يروى وكذا عفى عن مروان حين اخذه يوم الجمل مع
شدة عداوته له واثارته الفتنة عليه ومع ما سمع من النبي عليه السلام
في حقه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر حتى قيل في حقه وفي حق من عاداه
ملكنا وكان العفو منا سجية فلما ملكتم سال بالدم ابطح فحسبكم هذا التفاوت بيننا
وكل اناء بالذي فيه ينضح وكان افصحهم لسانا وابلغهم بيانا على ما شهد كتاب نهج
البلاغة واسبقهم اسلاما لانه روي ان النبي عم بعث يوم الاثنين
واسلم علي رضي الله عنه يوم الثلثاء فمن احرز هذه الفضائل وحاز تلك
الخصائل فلا شك انه افضل وبالامامة احق والجواب ان بعض ما ذكر
مدخول مثل كون المراد بالانفس الوارد في الاية عليا لم لا يجوز ان يكون المراد
نفس النبي عليه السلام كما يقال دعوت نفسي كذا ودعي نفسي ولم لا يجوز
ان يكون الاجنية في حالة الاكل مع النبي فقط لا مطلقا وبعضه وان دل
دلالة ظاهرة على فضله وكماله وجلالة شانه ونباهة قدره فانه لا
ينكر فضله الا خارجي او مرواني منافق او يزيدي طريد لا يدل على اختصاصه
بالكمالات المذكورة دون الخلفاء الثلثة فانه قد اشتهر الاحاديث
الدالة على فضلهم ايضا وروي نزول بعض الايات في شانهم
خصوصا في شان ابي بكر واصحاب رسول الله الذين كانوا اتابعين

على الحق اخذين بالصدق كانوا عالمين بفضائل كل منهم ومشاهدين منازلهم
عند رسول الله واقفين على ظواهرهم وبواطنهم ومطلعين على اوايلهم واواخرهم
ومع ذلك رتبوهم بهذا الترتيب في الفضل والامامة واقتداهم احق واهدى
لنا من استبدادنا بارائنا واستدلالنا بافكارنا فانهم مشهور عليهم من
النبي عليه السلام بالفضل والكمال والاستقامة والثبات على الحق ومع
ذلك حكمهم في هذه المسئلة حكم على الشاهد الحاضر وحكمنا حكم على الغائب
وقياس من وراء حجاب وقد روى ان قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يوتي
ماله يتزكى ورد في حق ابي بكر رضي الله عنه والاتقى هو الاكرم لقوله تعالى ان
اكرمكم عند الله اتقيكم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر رضي الله عنه وعمر وعلي رضي الله عنه من الى نورين بامر
اقتدوا وقال مشيرا الى ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
وقال خير امتي ابو بكر ثم عمر وقال لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره
وقال لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي
في ديني وصاحبي الذي وجبت صحبتي له في الغار وخليفتي في امتي وقال واين
مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي زوجني بنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقال لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر
المتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
اي الناس احب اليك قال عايشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من
قال عمر رضي الله عنه وعن ابن عمر رضي الله عنهما كنا نقول ورسول الله حي افضل
امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وروى ان الوحي ذا فق راي عمر في عدة قضايا و
صدقه القران وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق عثمان اخي ورفيقي
في الجنة الا استحيي ممن استحيي عنه ملايكة الرحمن وقال انه يدخل الجنة بغير حساب
وشرفه بنته وشكره على تجهيزه ثم ظهر في ايام خلافتهم من الاثار الصالحة من
ايتلاف الكلمة وتظاهر الامة على الحق والدين وفتوح البلاد وانتظام احوال
العباد وشوكة الاسلام وتنفيذ الاحكام وقهر الاعداء واعلاء الكلمة العليا
كلها من امارات فضلهم وعلامات حقيتهم في الامامة والحق ان الفضل

المتبع

المتبع ان خفي والدلايل متعارضة ولا تعويل في هذا الباب الا على الاقتداء
والاتباع بالاصحاب فالظن على فهم ما نقل الينا من الاخبار على ان الفضل
لابي بكر ثم عمر وان تعارضت الظنون في علي وعثمان رضي الله عنهما فصل
في النص قالت الشيعة ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة وهم راكعون نزلت في علي بن ابي طالب
باتفاق المفسرين حين ما تصدق بخاتمه وهو راكع والولي يجيء بمعنى الناصر وبمعنى
المتصرف وحصره ههنا بكلمة انما يدل على ان المراد منه معنى التصرف لان الناصر فان
نصرة المومنين عام لجميع المومنين لا وجه لحصره بالذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويوتون الزكوة وهم راكعون والمتصرف في امر الامة هو الامام وما حاز الاوصاف
المذكورة الا علي رضي الله عنه فهو الامام واجيب بان المراد من الولي هو الناصر
والمحب بدلالة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء
بعضهم اولياء بعض فان المنفي من اليهود والنصارى هو النصرة وهو المثبت للمومنين
وقوله وهم راكعون مسوقة للمدح لا للتقييد فلا يدل على التخصيص او عطف لا حال
مقيدة فيكون المعنى يوتون الزكوة يركعون اي يركعون في صلوتهم ولا يصلون بلا ركوع
كصلوة اليهود واعترض على هذا الدليل بانه ان تم لدل على امامته في عهد الرسول
وقت نزول الاية ومعلوم انه ليس كذلك وايضا حصر صيغة الجمع على فرد واحد
لا يصح والامامية رووا في حقه عن النبي عليه السلام انه قال سلموا عليه بامرة المومنين
وانه اشار الى علي رضي الله عنه وقال هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له و
اطيعوا وقال انت الخليفة من بعدي وقال عليه السلام مخاطبا لبني عبد المطلب
ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي رضي الله عنه
وبالغوا في دعوى النص حتى قالوا بتواتر الاخبار التي نقلوها في هذا الباب و
معلوم ان هذا افراط وغلو وتهمة على علماء الامة حتى الصحابة حتى على علي اذ لو
وقع النص لما ساغ له السكوت عن الاحتجاج به مع انه لم ينقل عنه اصلا لا في
وقعة الشورى ولا في صفين ولا في مفاخراته في خطبته ولا جاز له البيعة للايمة
الثلثة كما لم يبايع معاوية وارتكب اراقة الدماء قال الامام الرازي ومن العجايب
ان علماء الشيعة لم يبلغوا حد الكثرة في كل عصر فمن اين يتواتر احاديث لا يرويها
احد غيرهم وقيل لو ورد النص على امامة ابي بكر قال الحسن البصري رحمه الله لقدمه

في الصلوة نص بامامته نصا خفيا. وقال بعض اصحاب الحديث نص عليه جليا
وهو ما روى انه قال ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه.
اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر واعلم ان امامة الائمة الاربعة
ثابتة بالنص والاجماع وليس المراد بالنص النص على واحد بعينه بل النص الدال اجمالا
على تحقق الامامة بعد الرسول عليه السلام مثل قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون
سنة ثم لما شوهد انه لم يكن احد يحتمل امامته في تلك المدة غيرهم علم انهم خلفاء حق
وائمة صدق ولذلك قال الامام رضي الله عنه عامرين على الحق اي ما ضيين عليه
من عدول عن الحق وخروج عن العدل ومع الحق نتولاهم اي نتخذ كلا منهم وليا اي
اماما وشرط العدالة في العدالة في الامامة ينفي الامامة عن ائمة الجور كما اخبر رسول الله
صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة واما بعض الخلفاء من المروانية
والعباسية الذي ذهب جمهور العلماء. الى خلافة كعمر بن عبد العزيز مثلا فلعلهم
ائمة مستجمعة لشرائط الامامة وليسوا خلفاء حقيقة واطلاق. الخليفة عليهم بطريق
التجوز والتشبيه فان مرتبة الخلافة اخص من منصب الامامة اذ هي مرتبة كمالها
كما روى ان عمر بن عبد العزيز لما استخلف جمع علماء عصره فقال لهم اكتبوا الى سيرة
ان عمر الخطاب في الخلافة اعمل بها فقالوا لا تطيق. ذلك قال ولم قالوا لان عمر رضي
مع الفضائل. المشهورة له من النبي وشرف الصحبة. ما اطاق تلك السيرة الا بنظام
وتعاون من الصحابة. الكرام على البر والتقوى. واهل زمانك يخالفون وما يعونون
فضلا عن التعاون على البر فانصف وينعزل الامام عن الامامة بعد ما انعقد له
عقد الامامة وصار اماما حقا واجب الطاعة بطريان ما يفوت المقصود من الردة
والجنون. المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه والعمى والخرس والصمم والمرض
الذي ينسي العلوم وخلعه نفسه عن الامامة لعجزه عن القيام بامر الامامة واما خلعه
بلا سبب ففي كونه سبب. الانعزال خلاف كما في الانعزال بالفسق الطاري فان
الاكثرين على عدم الانعزال به وهو المختار في مذهب الشافعي واحد القولين عن
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واما استحقاق العزل. بالفسق فاتفاق ولو بشهر السيوف
ومباشرة الحروب واما خلو الزمان عن الامام بعد زمان الخلافة مع وجوب نصب
الامام على الكل عند الكل فليس له الاعتذار غير العجز والاضطرار لا يكلف الله نفسا
الا وسعها قال رضي الله عنه ولا يذكر احد من الصحابة الا بخير فان النبي عليه السلام

نهى عن سب الاصحاب فقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم لو انفق مثل احد ذهبا
وفي رواية فو الذي نفسي بيده لو انفق احدكم مثل. احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وعنه عليه السلام برواية عبد الله بن مغفل انه يقول ليبلغ الحاضر الغائب الله
الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم.
ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله. فيوشك ان
ياخذه الله تعالى ومن ياخذه الله فيوشك ان يغلبه وقد صح عنه عليه السلام
ان خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم قال الراوي وهو عمران بن حصين
رضي الله عنه فلا ادري. اذكر بعد قرنه قرنين او ثلثة ثم قال ثم ان بعدهم قوما يشهدون
ولا يستشهدون. ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يفون ويظهر فيهم
السمن. ومعنى قوله يشهدون ولا يستشهدون اي لا يؤبه بهم ولا يقبل شهادتهم
عند الشرع. وا بابه لسقوط عدالتهم وظهور تهمتهم فهم قوم مشهود لهم من الشارع
بالخيرية وسائر الفضائل ومتواتر منهم الاثار الحسنة المرضية والاحوال السنية
ومن طعن فيهم او سبهم او نسبتهم. الى التعصب فهم مشهود عليهم بالخيانة و
عدم الوفاء. وهذا بعض ما ورد فيهم جملة وفيهم ايضا احاديث واردة في طائفة وفرد
فرد منهم ناطقة بمنزلتهم عند الله وبوجوب محبتهم والكف عنهم كما ورد في اهل بدر
وفي اهل بيعة العقبة وبيعة الشجرة وفي المهاجرين خاصة وفي الانصار خاصة كما
قال آية الايمان حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار وقال لا يبغض الانصار
رجل يؤمن بالله واليوم الاخر ولو اوردنا ما ورد في حق الآحاد لخرجنا عما قصدنا
من الايجاز من اراد الاطلاع فليطلب. من كتب الاحاديث وهذا القدر
يكفينا في اردنا بيانه من وجوب. محبتهم والكف عنهم والاجتناب عن مطاعنهم
وحسن الظن بهم وحمل كل ما نقل عن كل واحد منهم الى الخير. والصلاح وان كان ظاهره
خلاف ذلك وما شجر فيما بينهم من المخالفات. والمنازعات والمحاربات.
فبعضها اجتهادات وبعضها اتفاقات صدرت. من اختلاط اهل الاهواء
بينهم وفتنتهم كحرب الجمل. فانه وقع على الصحيح من فتنة قتلة عثمان واختلاطهم بالفريقين
ومباشرتهم الحرب فتوهم كل من الفريقين قصد الفريق الاخر الى الحرب. فكان
ما كان والحكم لله انا لله واما حرب صفين فكان بغيا من معاوية واحزابه
وما كان منهم من كبار الصحابة وعلمائهم غير عمرو بن العاص واما حرب نهروان

فكان مع الخوارج المارقين عن الدين فكان الحق مع علي رضي الله عنه في الحروب
الثلث الى دار الحق معه يشهد به قوله عليه السلام انك ستقتل الناكثين
والمارقين والقاسطين والاحاديث الواردة في بيان فضائله وكمالاته
العلمية والعملية واثاره الحسنة المرضية اكثر من ان تحصى واما وقعة الدار فما كانت
ايضا الا من رعاع واوباش من الجهلة السفلة ولم يكن معهم من يعتد به من الصحابة
واما الذين صحبوا رسول الله زمانا واستكملوا انفسهم بحسن صحبته وتمام تربيته
فحاشا عنهم ان يتبعوا اهوائهم او يميلوا عن سنن هديهم اما يكفي شاهدا في
فضل الاصحاب قوله تعالى في حقهم محمد رسول الله والذين معه اشداء على
الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم
في وجوههم من اثر السجود ذلك مثلهم في التورية ومثلهم في الانجيل كزرع
اخرج شطأه فازره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ
بهم الكفار وما ورد في سورة الحشر من المدح والثناء على المهاجرين والانصار
من قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون
فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون و
الذين تبوؤا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم
حاجة مما اوتوا ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح
نفسه فاولئك هم المفلحون وغير ذلك من الايات الواردة في شان الاصحاب
وفضائلهم وهم الخيار الابرار وطاعنوهم الاشرار الفجار قال رضي الله عنه ولا يكفر
مسلما بذنب من الذنوب وان كان كبيرة اذا لم يستحلها ولا يزيل عنه اسم الايمان
ونسميه مؤمنا حقيقة ويجوز ان يكون مؤمنا فاسقا غير كافر وقد عرفت ان حقيقة
الايمان هي التصديق او هو مع الاقرار والاعمال خارجة عنها وان كانت مكملة
له فلا يكفر المسلم بالذنب وان كانت كبيرة ولا يخرج عن الاتصاف بالايمان
لان الذنب لا يضاده ولا ينافيه فيكون المذنب صاحب الكبيرة مؤمنا
حقيقة لتحقق حقيقة الايمان في قلبه واما اذا استحل الذنب وان كانت صغيرة
يكون مكذبا للشارع في النهي فيزول التصديق عن قلبه فيكون كافرا
نعوذ بالله تعالى فالايمان والكفر متضادان والطاعة والعصيان متنافيان
ولا تلازم بين الطاعة والايمان ولا تنافي بين الايمان والعصيان فيجوز ان يكون المؤمن

فاسقا

فاسقا غير مطيع والدليل على خروج الاعمال عن حقيقة الايمان اولا ما حققناه
من كون حقيقة الايمان هو التصديق مطلقا والاقرار عند التمكن لا غير ومعلوم
انهما لا يتوقفان في التحقق على الاعمال وثانيا انه ثبت بالنص والاجماع عدم
قبول ايمان اليأس وهو الايمان عند معاينة العذاب ولا يتصور هناك
العمل وثالثا ان ورود الامر والنهي على الايمان مثل يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم الصيام يا ايها الذين امنوا لا تحرموا وعطف العمل على الايمان
في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يدلان على مغايرة
العمل للايمان ورابعا انه جمع الشارع بين الايمان والذنب في مواضع مثل
قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وهو
نفي للمنافات بين الايمان وضد العمل فضلا عن المغايرة بين العمل والايمان
وخامسا ان جبرائيل عليه السلام لما سئل النبي عليه السلام عن الايمان
ما اجاب الا بالتصديق فلو كان العمل ركنا لما سكت اذ كان الغرض من
السؤال والجواب تعليم المؤمنين ان الايمان ما هو وسادسا ان الرسول و
الصحابة وعلماء الائمة حكموا بايمان من صدق واقر غير تعرض لوجود العمل وعدمه
واحتج القائلون بدخول الاعمال في الايمان بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فان
ذلك اشارة الى الاعمال المذكورة من العبادة على وجه الاخلاص والاقامة و
الايتاء فيكون الدين المعتبر هي والاسلام هو الدين بحكم ان الدين عند الله الاسلام
والايمان هو الاسلام اجيب بان جعل ذلك مع انه لفظ مفرد مذكر اشارة
الى العبادات المتعددة لا يستقيم الا بتأويل فالاقرب ان يأول بان التصديق
بهذه الامور هو دين القيمة وايضا الدين المعتبر هو الدين الكامل ولا شك ان الاعمال
داخلة في الايمان الكامل وايضا يمكن منع اتحاد الايمان والاسلام ولهم ايضا
قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية وما في هذا المعنى
فانها حصرت الايمان فيمن جمع العمل مع التصديق والجواب ان المحصور هو
الايمان الكامل لا الحصر وجه التلفيق بين الايات المتعارضة الظاهر فيه
واستدل ايضا بقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن واجيب
بانه مع كونه معارضا لقوله وان زنى وان سرق وارد على التغليظ والتوعيد

واستدل ايضا بحكم الشرع بكون بعض الاعمال كفرا كالقاء المصحف في القاذورات
وعقد الزنار من غير تعرض بزوال التصديق واجيب بان حكم الشرع ليس من حيث
ان تلك الاعمال ذنوب نهي عنها بل لكونها امارة التكذيب في العادة اقامها
الشرع مقام التكذيب لخفاء التكذيب وظهور دلالة تلك الاعمال عليه لذلك
اختص هذا الحكم بامثال هذه المحرمات دون غيرها واحتجوا ايضا بان المؤمن يستحق المدح
والفاسق يستحق الذم فبين الايمان والفسوق ممانعة ومنافاة والجواب انه ليس
بينهما مغايرة فقط فيجوز ان يجتمع الوصفان في ذات واحدة ويكون احدهما
سبب المدح والاخر سبب الذم ثم ان المعتزلة والخوارج بعد ما اتفقوا على
خروج صاحب الكبيرة من الايمان اختلفوا في دخوله الكفر فذهبت الخوارج
الى انه كافر والمعتزلة الى انه ليس بكافر كما انه ليس بمؤمن بل هو صاحب
منزلة بين المنزلتين اي الايمان والكفر وهذا هو المراد من اثبات المعتزلة
منزلة بين المنزلتين لا اثبات دار اخرى غير الجنة والنار وتمسك المعتزلة
في ذلك باختلاف الامة في صاحب الكبيرة انه مؤمن او كافر بعد اتفاقهم
على انه فاسق فالخروج من الخلاف الى الوفاق لا يكون الا باثبات المنزلة
بين المنزلتين والقول بانه مؤمن لا كافر بل فاسق وهذا ليس بشيء فانه ليس
اخذا بالوفاق بل هو اثبات امر ثالث اجمع الكل على نفيه من حيث ان
البعض اثبت الايمان ونفى الكفر واثبت البعض الكفر ونفى الايمان واما
نفي كليهما فلم يقل به احد وما سموه وفاقا مخالف لكل واحد واحد وتمسكوا
ايضا بان بعض احكامه كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة
وغسل ميته والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين من احكام المؤمن
فيدل على انه ليس بكافر والبعض منها كالذم واللعن وعدم الاهلية للقضاء
والشهادة من احكام الكافر فيدل على انه ليس بمؤمن والجواب ان هذه
الدلالة مبنية على كون البعض الثاني من خواص الكفر وليس الامر كذلك
وانت الآن في صدد اثباته والدليل مصادرة ومن متاخري المعتزلة من صرح
بان الايمان المنفي عن صاحب الكبيرة هو الايمان الكامل لا مطلق الايمان
فيرجع الى ما ذهبنا اليه واما الخوارج فقد اتفقوا على القول بكفر صاحب الكبيرة
بل وصاحب الصغيرة ايضا عند جمهورهم خلافا للبعض منهم في الصغيرة وهم

بو مجلده بر كاغد مقدم وموخر وضع اولنمدن غفلت اولنميه

ان دخول

ان يفعل عند وجود الدواعي وامتنع ان يفعل ووجب ان ترك عند عدم الداعي
لا يبقى له محتمل غير المجبورية وان اطلقنا عليه لفظ الاختيار الفاسد هذا ولعل ابا الحسين
البصري ما فرّ من مجبورية العبد بحسب الدواعي والبواعث التي خلقها الله تعالى
لاقتضاء الحكمة خلقها وانما فرّ من ان يقول ان الله تعالى يجبر عباده على فعل بقدرته
وارادته ثم يطلب منه تركه بلسان الشرع ويعذبه لتركه لعدم تركه ما جبره على فعله
او يضطره الى الترك ويطلب منه الفعل ويعذبه لتركه زعما منه ان مثل هذا
ظلم لا يليق به سبحانه واللازم من قول ابي الحسين بالمقدمتين المذكورتين ليس
الا مجبورية العبد بحسب الدواعي الا الجابرية الصريحة الخالصة من الله بمحض قدرته
وارادته بحيث يعده العاقل ظلما ومجبوريته وان استلزم جابرية الحق في الجملة لكن
ليس الجبر المحض الخالص الصادر منه بالذات كالجبر اللازم بتوسط الوسائط
وترتب الاسباب ومثله ليس الا من الاول فان للعاقل ان يحكم بان الثاني
ليس بظلم ولكن قال اهل السنة لا يتصور من الله لان الظالم اخذ مال الغير
ولا شيء للغير حتى اخذه ظلما بل الكل منه وله واليه وروي عن اياس الذكي انه قال
حاين المنازعة مع رجل من علماء القدرية في هذه المسئلة بالظلم فقال القدري اخذ
ما ليس له فقال اياس والله له كل شيء فافحمه واما ساير المعتزلة الذين ادعوا
نظرية المسئلة واستدلوا بها عليها فمن ادلتهم ما اورده الفرق الاولى في معرض
التنبيه من لزوم الفسادات على الجبر وصدور افعال العباد عن القدرة القديمة
مثل مساواة الافعال الاختيارية والاضطرارية ومعادلة المكارم والمساوي
من الاخلاق والفضائل والرذائل من الكفر والايمان والاساءة والاحسان
والجود والبخل والصدق والكذب والوفاء والجفاء وغير ذلك كما يتعادل
جميع ذلك من المقسور المقهور من حيث انها لا ينسب الى محالها بالصدور
ومثل بطلان قواعد التكليف والامر والنهي والوعد والوعيد وارسال الرسل
وانزال الكتب والمدح والذم والثواب والعقاب من حيث ان مبني
جميعها على الاختيار وصدور الافعال من القادر المختار ومثل تعطيل بعض الصفات
السبحانية مثل الحكمة والعدالة في مقابلة الخالق مع المخلوق من حيث تساوي
مظاهر القهر مع مظاهر اللطف في عدم المباشرة بشيء من الاعمال وعدم الاقدام
على واحد من الافعال والجواب ما سبق من ان المستلزم لهذه المفاسد ليس الا

الجبر المحض من غير ان يكون مدخل للعبد فی فعل ما اصلا دون الجبر المتوسط الذی
تحقق منه الكسب من العبد والتاثیر من الحق وكون المحاكمة كافيا فی رفع بعض هذه المفاسد
واثبات الفرق بین احكام بعض الاضداد المذكورة بالنسبة الی محالها ومنها ان
من افعال العباد ما یمتنع صدوره عن الحق سبحانه لكونه ظلما قبيحا يجب تنزيهه
عنه سبحانه فاذا ثبت عدم صدور هذا القسم منه تعالی ثبت عدم صدور
القسم الآخر ایضا لعدم الفارق بين فعل وفعل بالنسبة الی الفاعل الظاهری والجواب
ان لا يليق بجنابه قدسه ويجب تنزيهه فی نفسه وتنزيهنا له منه ليس الا اتصافه
بالقبایح لا خلق القبایح فی محالها فان جميع خلقه موافق للحكمة وصادرة عن
محض الرحمة ولزوم الشر والقبح من اقتضاء المواد وعدم قبولها غير ما يقال انه شر و
قبيح بالنسبة الی البعض وان كان خيرا حسنا بالنسبة الی النظام الكلی ومنها
ان افعال العباد تابعة لارادته ودايرة عليها وجودا وعدما من غير توقف
الی امر آخر فلو كان المؤثرة فيها هو القدرة القديمة لما كان كذلك والجواب
ان الدوران سلم لكن عدم توقف الافعال علی امر آخر وان لم يكن ذلك
الامر والتوقف عليه ظاهرا ودلالة الدوران علی العلية مطلقا فغير مسلم بل
الافعال متوقفة علی تاثير القدرة القديمة ويشهد به الدلایل وان لم يشهد به الحس والدور
وضع عادی منه سبحانه لاقتضاء الحكمة ذلك ليصح قاعدة التكليف ومنها
ان حقيقة الاتصاف بالصفات الفعلية خلقها وايجادها عين الاتصاف
بالصفات الفعلية فالكافر من يخلق الكفر والفاسق من يوجد الظلم فالايجاد
عين الاتصاف فالباری تعالی منزه عن ايجادها كتنزيهه عن الاتصاف بها
والجواب ان هذا غنی عن الجواب بعيد عن الصواب اذ مغايرة الاتصاف
للايجاد لا يخفی علی اهل الخطاب كما ان الاسود والابيض من يتصف بالسواد
والبياض لا من يخلقهما فان خالقهما هو الحق تعالی بلا نكير من احد المخالف
والموافق واما استدلالاتهم من طريق السمع فكثيرة حتی زعموا انه ما من آية
الا وفيها تصريح او تعريض بهذا فان ما افتتح الله كتابه من سورة الفاتحة فيه
اثبات جنس الحمد بل جميع افراد الحمد لذاته لثبوت النعيم المثبتة من جميع صفات
الكمال له واثبات الالوهية والرحمانية والرحيمية والربوبية والمالكية ثم فيها
تعليم حصر العباد اليه لعباده وحصر الاستعانة وطلب الهداية وكل ذلك

رضی الله عنهم واثنوا عليه به حتی روی عن علی رضی الله عنه انه قال نور الله مضجع عمر
كما نور مساجدنا ثم ما زالت المواظبة عليه فی كل عصر وفی كل قطر من اقطار
الاسلام مضارا مجمعا علی سنيته حتی اقامها ازواج النبی عليه السلام
فان عايشة رضی الله عنها اقامها خلف ذكوان وام سلمة اقامها بالجماعة
النساء خلف ائتمام الحسن البصری وقد صح عن النبی عليه السلام انه ما ترك
المواظبة عليها الا خوف ان يكتب ثم اختلف فی ان الافضل والاوجب
اداؤه علی الانفراد وهو قول مالك والشافعی فی القديم او اقامته مع الجماعة
وهو الصحيح بدل مواظبة عمر رضی الله عنه علی الجماعة وموافقة الصحابة له فيها
وقيل سنيته بطريق الكفاية حتی وان اقام بعضهم فی الجماعة وصلی بعضهم فرادی
فی بيوتهم لم يسيئوا لكن يفوتهم الفضل ولها بين المسلمين فروع كثيرة مذكورة
فی كتب الفقه اقتصرنا علی هذا القدر قال رضی الله عنه والصلوة خلف كل بر
وفاجر من المؤمنين جايزة هكذا ورد الاثر وجری عليه الصحابة والتابعون
فی زمن الائمة الجايرة كيزيد بن معاوية واكثر الخلفاء المروانية والنواب
الظلمة مثل ابن زياد وحجاج بن يوسف وهو دليل ايضا علی ان الاعمال
خارجة عن حقيقة الايمان وان صاحب الكبيرة مؤمن وان كان فاسقا
والا لما جازت الصلوة خلفه لان الصلوة لا تصح الا من المسلم فلا يجوز
اقتداء المسلم فی الصلوة الا بالمسلم قال رضی الله عنه ولا نقول ان المؤمن
لا يضره الذنوب وانه لا يدخل النار ولا انه يخلد فيها وان كان فاسقا
بعد ان يخرج من الدنيا مؤمنا اعلم ان دار الخلد داران الجنة والنار لا ثالث
وما نقل عن المعتزلة ان صاحب الكبيرة لا يدخل الجنة ولا النار وان له دار اخری
يخلد فيها فغير صحيح بل هو غلط من توهم ان له منزلة بين المنزلتين لكن مرادهم
ليس الا اثبات وصف وحال له وهو الفسوق بين الوصفين وهما الكفر
والايمان وانما حكم الفاسق عندهم الخلود فی النار والعذاب الدايم وخالفهم
المرجئة فانهم يقولون ان المؤمن لا يدخل النار البتة ولا يعذب قطعا كما قال
رضی الله عنه ولا نقول ان حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة
فافرطوا كما ان المعتزلة فرطوا ونحن عدلنا بين الافراط والتفريط فان الخير به
فی التوسط وقلنا باحالة امر العاصی الی مشية الله تعالی ان شاء عذبه

[illegible]

وان شاء عفى عنه من قطع بواحد منهما لكن نقطع بعدم خلوده فى النار لدلالة
القاطعة على ان المومن لا يخلد فى النار وقد ثبت ان الفسوق والعصيان لا ينفيان
الايمان وتمسك المرجية بالايات الدالة على حصر العذاب بالكفار مثل
قوله تعالى قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى
ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين والجواب ان المراد بالعذاب المطلق
المعرف باللام العذاب التام الكامل وهو العذاب السرمد للتعذيب
المخلد وكذا الخزى والسوء الايات الدالة على عذاب عصاة المؤمنين
مخصصة ومخرجة عن العموم وهذا هو الارجاء الخالص لا الارجاء بمعنى عدم القطع
بالثواب ولا بالعقاب فانه المذهب الحق وبهذا المعنى نسب الامام
الى الارجاء ولذلك لما قيل من ابن احدثت الارجاء قال من الملائكة حيث
قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا ومعنى الارجاء التاخير فكانه تاخير الحكم عن القطع
باحد الطرفين الثواب والعقاب ولانه اعطاء رجاء للمؤمنين ودفع
للخوف وللمعتزلة وجوه فى القطع بعذاب الفاسق وخلوده فى النار ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى واما الذين
فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وعلى خلود المتعمد
المقتل والمعتدى لحدود الله والفجار والكاسب للسيئة محيطا به خطيئته مثل
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده فى المواريث لان ارادة جميع الحدود غير
متصور للتضاد بين بعضها كاليهودية والنصرانية فينصرف الى حدود المواريث
بقرينة ورد فيها يدخله نارا خالدا فيها قوله تعالى وان الفجار لفى جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين فان عدم الغيبة عن الجحيم عذاب سرمد
قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون والجواب ان عنوانات الموضوعات فى بعض هذه الايات
عامة من الكفر والكبيرة فيكون باهملة غير قطعية العموم فيحتمل التخصيص فى انفسها
وبمعارضة ما الدلايل الدالة على دخول كل مؤمن الجنة ولو بعد حين تخصصها بالكفر
سيما وقد اخرجت اصحاب الصغيرة والتائب عن دلالة الايات بالاتفاق
فما بقى دليلا يفيد القطع فى غيرها ايضا ودل قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب

الـنار

النار التى كنتم بها تكذبون بعد قوله به واما الذين فسقوا فماويهم النار على ان المراد
بالفسوق التكذيب لا مطلق الفسق مع ان عدم الاخراج عند ارادة الخروج لا ينافى
الاخراج مطلقا واما قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فالمراد القتل بالاستحلال
يشعر به صيغة التكلف فى التعمد ويمكن ان يراد بلفظ الخلود وما فى معناه طول
المكث فان استعماله فيه شايع كما يقال سجن مخلد ووقف سيما عند وجود
القرينة ولهم ايضا ان عدم خلود الفاسق يستلزم عدم خلود المكذب بحكم
اشتراكهما فى تناهى المعصية والجواب انه يكفى اختلافهما فى شدة المعصية و
ضعفها فى الاختلاف بالخلود وعدمه مع انها من الاحكام الشرعية النقلية
لا دخل فيها للعقل وتعليلاته واستدلوا ايضا بان الوعيد انما اقتضته الحكمة
لكون سببا لانزجار العباد عن المعاصى وباعثا الى الطاعات والعذاب
الدايم ازجر من المنقطع فيكون اوفق للحكمة فيكون واجبا على قاعدة اللطف والجواب
بعد منع الوجوب العقلى وقاعدة اللطف ان الزجر يتم بالعذاب الطويل و
التابيد خالية عن الفايدة بعد ما تم مصلحة الزجر فيكون خارجا عن الحكمة و
قاعدة اللطف ولهم ايضا ان دخول الجنة لا يمكن بلا استحقاقه وان الفاسق
لا استحقاق له لاحباط الفسوق استحقاقه والجواب بهدم قاعدة الاستحقاق
واثبات قاعدة الفضل ومنع احباط الفسوق الاستحقاق بالكلية فان حبط
المعاصى الطاعات ليس اولى من اذهاب الحسنات السيئات
ولو سلم الاحباط لتصديق والاقرار كافيان فى اثبات الاستحقاق ولنا
فى عدم القطع بحال العاصى وكونه فى مشية الله ان شاء عذبه وان شاء
عفا عنه ان النصوص من الايات والاحاديث دل قطعا على دخول المؤمن
المصدق الجنة مثل قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك
يدخلون الجنة وقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة مثل من مات
لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق والدخول فى النار بعد
الدخول فى الجنة منتف اجماعا فتعين ان يكون دخول الجنة اما ابتداء فيكون
عفوا تاما او بعد الخروج من النار فيكون انقطاعا للعذاب ولنا
ايضا النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثويكم خالدين
فيها الا ما شاء وقوله عليه السلام تخرج من النار اقوام بعد ما امتحشوا

وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وايضا على قاعدة
الاعتزال يلزم الظلم بان خلد من واظب على انواع الطاعات طول عمره
لكن صدر عنه مرة كبيرة واحدة في النار وايضا ما دون الشرك من الكبائر
متناه كما وكيفا اما متناهية كما فظاهر لان زمانه متناه واما متناهية كيفا فلان الشرك
فوقها فلا بد ان يكون جزاؤها ايضا متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل فضلا عن
تمهيد قاعدة الفضل وايضا تناهيا تحقيقا لو تقرر خلود العاصي في النار
لضاعت طاعاته عاماتها وعباداتها ولضاع استحقاقه الذي اوجبه
تلك الطاعات بعد ان اوجبه التصديق فان ذلك الايجاب متفق على وقوعه
وان كان عقليا عندكم وشرعيا عندنا ثابتة بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغيره فالحسنة اذا سلمت عن القوادح وجمعت
الشرائط لا يضيعها الله البتة بل يثيب عليها فان الله لا يضيع اجر المحسنين
والسيئة ان تاب عنها صاحبها انمحى اثرها بحكم قوله عليه السلام التائب من
الذنب كمن لا ذنب له وما في معناه وان لم يتب فهو مشية الله تعالى في العفو
والتعذيب ولذلك قال رضي الله عنه ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها
خالية من العيوب المفسدة ولم يبطلها حتى خرج من الدنيا فان الله لا يضيعها
بل يقبلها منه ويثيبه عليها وما كان له من السيئات دون الشرك والكفر
ولم يتب عنها حتى مات مؤمنا فانه في مشية الله تعالى ان شاء عذبه
وان شاء عفى عنه ولم يعذبه بالنار واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر
بدون التوبة بعد الاتفاق على انه عفو غفور يغفر الصغائر مطلقا والكبائر بعد
التوبة ولكن لا يغفر ان يشرك به مع جواز المغفرة عنه ايضا عقلا عند الاكثرين
ومنعه البعض بناء على وجوب التفرقة في حكمة الحكيم بين التناهي في الاحسان
والتناهي في الاساءة فذهب بعض المعتزلة الى عدم جواز العفو عن الكبيرة
بدون التوبة عقلا وهم البصريون وبعض البغداديين واحتج الاولون بان مقتضى
الحكمة زجر العاصي عن المعاصي ببيان العذاب وحتم العقاب على العصيان والا
لكان اغراء ورخصة للمذنب فلا ينزجر عن الذنب اتكالا على العفو وهو خلاف
اللطف الواجب عقلا والجواب ان الظن الحاصل من الوعيدات يكفي زاجرا
للمذنب ولو كان احتمال دفع العذاب منافيا للزجر للزم عدم قبول التوبة

واحتج

واحتج الاخرون بالوعيدات الواردة في تعذيب العصاة اما عامة واما خاصة
ببعض المعاصي المخصوصة واما العمومات فمثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
وقوله تعالى واما الذين فسقوا ونحو ذلك واما الخصوصات فمثل قوله تعالى
ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا ونحو ذلك
والجواب ان الايات قضايا غير مسورة لا يدل على صدق المحمول على كل واحد
واحد من افراد الموضوع فليس من ضرورة صدقها الا صدق المحمول على
بعض افراد الموضوع سيما عند تعارض العمومات والخصوصات الدالة على
العفو وبعضها انقطاع العذاب بها فانه لا مدفع لتعارض الآيات
الدالة بعضها على العفو وبعضها على العذاب الا بصدق البعض من الايات
في البعض من الافراد والبعض الآخر في البعض الآخر من الافراد فان ارادة
الخاص من العام والمقيد من المطلق شائع سيما عند وجود القرينة الصارفة
عن الظاهر وهي ههنا تعارض الايات وانحصار وجه الدفع بهذا الطريق
فلا يرد ان المطلق الذي لم يصرفه الدليل عن اطلاقه يدل على العموم الحكم لكل من الافراد
بمنزلة ما لحكم عليه معبرا عنه باسمه الخاص ثم يبقى طريق الى التخصيص غير اخراج البعض
بدليل متراخ فيكون نسخا والنسخ لا يجري في الاخبارات لاستلزامه الكذب
لان تراخي ادلة العفو عن ادلة العذاب غير معلوم ولو سلم فمثل هذا
بيان لا نسخ فان قيل فالعام لا يبقى دليلا لاحتمال الخصوص لانا نقول مجرد الاحتمال
لا ينفي الدلالة في حق العمل ما لم يثبت وبما ذكرنا من الجواب لا نحتاج الى ارتكاب
ما قيل من ان الوعد لا يجوز خلفه البتة من الله تعالى لمخالفته الكرم مخالفة ظاهرة
بخلاف الوعيد لكونه محققة للكرم فان من عفا بعد ما اوعد يعد كريما عند الكرام
فانه وان كان كذلك لكن لا يخلو عن كذب وتبديل قول وقد قال الله تعالى
ما يبدل القول لدي وانا لصادقون وانعقد الاجماع ايضا على استحالة الكذب
في حقه تعالى اقول يمكن ان يقال ليس هو كذبا وتبديل قول حقيقة وان كان
في الصورة كذلك بل مثله غير مراد به المعنى الحقيقي بل ذاهب الى نوع من التجوز
مثل ان يراد التخويف مجرد ولا الاخبار على التحقيق او الاستحقاق بالعذاب
لا الوقوع ونحوهما فان قيل فيتجوز مثل ذلك في الوعيدات الواردة في خلود
الكفار فلا يبقى خلودهم قطعيا اقول تايدت الايات الواردة في خلودهم

بالاجماع المنعقد على ارادة المعنى الحقيقي منها وسلمت عن المعارضات
فبقيت قطعيته في الدلالة على الخلود الحقيقي وايضا قد ثبت بالدلايل الشرعية
من الكتاب والسنة والاجماع ان النار دار الخلد فاذا لم يخلد فيها الكفار
فمن يخلد فيها فان قيل لا يلزم من جواز عدم الخلود في حق الكفرة عدم خلود
الجميع حتى يلزم خلو دار النار اقول نسبة المخلد من العذاب الى غير المخلد منه نسبة
غير المتناهي الى المتناهي والكفر ملة واحدة لا تفاوت عن افرادها بهذا القدر
فلا يوافق الحكمة ان يجعل هذا التفاوت في اجزائها وحكمها وايضا عصيان
المؤمن لا يخلو عن حسنة يقارنه ويمكن ان يقوى بتكفيرها واحتج اهل الحق على
جواز العفو عن صاحب الكبيرة وان لم يتب بان العقاب خالص حقه تعالى
فاسقاطه نفعا للعباد وتفضلا عليه كرم مستحسن لا يستحيل عليه البتة وعلى
وقوع العفو بالآيات الدالة والاحاديث القاطعة بالعفو والغفران مثل
قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله
تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء والاحاديث كثيرة في هذا المعنى والمعتزلة حملوها على العفو
عن الصغاير وعن الكباير التايب عنها اصحابها والجواب ان هذا
الحمل لا يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فان تخصيصه بالصغاير والكباير المقارنة بالتوبة يابى عنه التقييد
بالمشية فان العفو عن هذين القسمين حتم وعام يدل له الآيات والاحاديث
الواردة في التوبة والتكفير مثل قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم وقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فالتقييد بالمشية
المفيدة للبعضية بحسب الافراد والاوقات يابى هذا التخصيص مع كونه تخصيصا
للعام بلا دليل وتقييد المطلق بلا قرينة ومنافيا للغرض المسوق هذه الآية
لاجله من تهويل شان الشرك وتقبيحه باشنع قباحة تخصيصه دون غيره من
المعاصي وان كان كبيرة من عدم قبوله العفو بلا توبة فان العفو بالتوبة حكم يعم الشرك
ايضا واما حمل الكباير في قوله تعالى ان تجتنبوا كباير على انواع الشرك ايضا
مع انه مخالف للعرف والاستعمال وصرف عن الظاهر بلا قرينة فقد يابى

عنه انه لو ابقينا قوله نكفر عنكم سيئاتكم على اطلاقه الظاهر للزم ان يكفر الصغاير
والكباير جميعا عن المؤمن مع انه لم يقل احد في عصر من الاعصار وان خصصنا
السيئات بالتي قبل الايمان على وفق قوله عليه السلام الاسلام يهدم
ما قبله لكنا قد خرجنا عن الظاهر المتبادر بلا صارف من قرينة او دليل وارتكبنا
خلاف البلاغة في ابلغ الكلام في آية واحدة منه مرتين وكفى بهذا التقصير اوهن
المحمل توبيخا وتعبيرا فان قلت الصغاير تقبل العفو وان لم تقارن بالتوبة و
بالمكفرات مثل اجتناب الكباير واقامة الصلوة وصوم رمضان فالمراد
بما دون الشرك في الآية هي لا غير والعفو عنها في الحال المذكورة غير حتم وغير
عام اذ هو خارج عن ادلة التوبة والتكفير فلا يابى التخصيص بها عن التقييد
بالمشية المفيدة للجزئية قلت كفى بنا فسادا لهذا الاحتمال منافية للغرض المذكور
وقيل يجوز ان يحمل المغفرة المذكورة في الآية على تخفيف الله عن المذنبين ما استحقوا
به بسبب ذنوبهم مثل تاخير عقوباتهم وعدم شرع الحدود في عامة
المعاصي وعدم تحميل الاصر كما حمله على الذين من قبلنا وترك ما يوجب فضاحتهم
في الدنيا مثل المسخ وكتبة الاثام على الجباه كما فعله ببعض من الامم السالفة قلت
فعلى هذا يفوت الغرض المذكور ايضا فالآية دالة على ان الله تعالى يغفر ما دون
الشرك من الصغاير والكباير لمن يشاء وان كانت بلا توبة فبقرينة هذه
الآية الكباير الغير المقارنة بالتوبة وتاييد الاحاديث الدالة على عفو الكباير
الغير المقارنة بالتوبة بحيث لا يقبل الصرف عن هذه الدالة لا يخرج ساير
الآيات المذكورة ايضا عن العموم بل يبقى على ما هو الظاهر منها دالة على هذا
المعنى وقيل في صرف المغفرة المذكورة عن المغفرة المقيدة بالتوبة بطريق الالزام
ان المغفرة بعد التوبة حتم لازم عندكم فلا معنى لتقييده بالمشية واعترض
بان فعل الله وان كان واجبا عندهم على قاعدة اللطف لكن الوجوب
عندهم وجوب اختياري لا ايجاب محض فيكون مقيدا بالمشية
البتة واجيب بان سوق الآية لتخصيص المغفرة بالبعض لا للتعليق المجرد
بالمشية والا لما فهم منها وقوع المغفرة لان التعليق المجرد بالمشية
لا يدل على الوقوع وبالجملة اذا تقررت دلالة الآية على تخصيص المغفرة بالبعض
دون البعض يكون عدم عموم المغفرة اما بعد التوبة قطعيا لان عموم هذه المغفرة للجميع

قطعي الا ان في تقريرنا ما لا يخفى ثم لقائل ان يقول قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
ينافي العفو الكلي ويمكن ان يجاب عنه بان رؤية العمل الشر ليس من ضرورته
ان يرى عذابه فان اثر الشيء يجوز ان يكون في انحطاط درجة العامل عن درجة
الرضا الى درجة العفو او في حرمانه عن ارتفاع درجة لولا ذاك الشر لترقى عاليه
اليها ولهم في احباط السيئات الحسنات واذهاب الحسنات السيئات
مباحثات ومنازعات فان المعتزلة لما ذهبوا الى خلود المصدق الفاسق
المتعبد ببعض العبادات في النار لزم عليهم بيان ان تصديقه وطاعاته اين ذهبت
وما السخط بسببها لم ضاع وقد قال الله تعالى ان الله لا يضيع اجر من
احسن عملا فقال جمهور المعتزلة باحباط الكبيرة ولو كبيرة واحدة الطاعات
ولو طاعات كثيرة حتى من اشتغل طول عمره بانواع العبادات يحبط جميعها
بكبيرة واحدة صدرت عنه في لحظة ومعلوم ان هذا ينافي الكرم المطلق فضلا
عن الكرم الكافي واللطف الوافي ويخالف ما دل عليه النصوص القطعية مثل قوله
ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وايضا الحسنة
سبب لاستحقاق الثواب وموجب له اما ايجابا عقليا كما عند المعتزلة
او شرعيا باقتضاء الوعد كما عند اهل السنة وعلى كلا المذهبين
لا يجوز تخلف الثواب عن السبب الموجب له ايجابا عقليا او شرعيا وقالوا
الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فتنافيان فيكون
استحقاق العقاب مانعا لحلول استحقاق الثواب والجواب منع قيد الخلوص
ثم منع قيد الدوام ولو سلم فيجوز ان يجتمع دوام المنفعة في ذات واحدة من
جهتين مختلفتين وعلى تقدير تسليم التنافي فمنع استحقاق العقاب لاستحقاق
الثواب ليس اولى من عكسه فان رجحوا جانب الاحباط بورود النص في
مثل قوله تعالى فاولئك الذين حبطت اعمالهم وقوله تعالى ان تحبط اعمالكم
وقوله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فكذا ورد النص باذهاب
الحسنات السيئات بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
مع ان الوعد ابعد من الخلف بالنسبة الى الوعيد ومع ان الاحباط المنصوص
عليه بمعنى خلط المدح المحض والثواب الخالص بشائبة الذم والعقاب لا بمعنى
فناء الحسنات وزوال اثرها بالكلية وبعض المعتزلة لما تنبهوا الفسادات

بهذا

بهذا القول رجعوا عنه بعض الرجوع وقالوا حكم الاحباط للغالب القوي واي غلب
قوة من الطاعة والمعصية يحبط الاخر ثم افترق هذا البعض وقال ابو علي القوي منهما
يسقط الاخر بلا سقوط شيء منه اصلا وقال ابو هاشم الضعيف منهما وشيء من
القوي غير الذي تعارض مع الضعيف يعادله يتعارضان ويتساقطان و
يبقى البعض الاخر من القوي غير الذي تعارض مع الضعيف بحيث تساقطا جميعا
مثلا اذا كان القوي ضعف الضعيف في القوة يسقط الضعيف بالكلية
ويسقط من القوي النصف الذي يعادله ويبقى النصف الاخر من القوي وهذا
هو الذي يعبرون بالموازنة ثم انهم اختلفوا ايضا في ان هذا الاحباط بين الفعلين
الطاعة والمعصية او الاستحقاقين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب
وذهب الى الاول الجبائي والى الثاني ابو هاشم وابطل الامام الرازي قاعدة
الاحباط اما راي ابي علي فلان اضعف العملين يكون لغوا محضا فان كان طاعة
لا يجلب نفعا ولا يدفع ضرا وان كان معصية لا يوجب عقابا ولا يدفع ثوابا
وهذا محال عقلا ونقلا لاستلزامه الظلم باضاعة اجر الحسنة وترك الزجر
على السيئة الواجب عقلا ولقوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او
انثى وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وما
في هذا المعنى من النصوص واما راي ابي هاشم فلان الاحباط اذا كان لاجل التنافي
والتضاد لزم توقف زوال الزائل على وجود الطاري المضاد وقد كان
وجوده مشروطا بزوال المضاد فيلزم الدور ايضا تعارض الضعيف بنصف
معين من القوي ليس اولى من تعارضه بالنصف الاخر فيلزم اما الترجيح بلا مرجح
او سقوط القوي ايضا جميعا ويرد عليه ان وجود الضد ليس مشروطا بزوال
الضد الاخر بل زوال الضد الاخر ملازم له ومعه لا مقدم موقوف عليه والا
لزوم الدور في تعاقب كل ضدين ونقيضين على محل واحد كالسواد والبياض
والنور والظلمة وسائر الاضداد المتعاقبة والنقائض المتنافية وان تعارض
الضعيف ليس مع نصف معين من القوي بل ليس لهما بالفعل اجزاء والتفاوت
بالشدة والضعف فاذا وقع التعارض بين الشديد والضعيف ينفعل كل منهما
من الاخر كما ينفعل كل من الحار والبارد من الاخر عند الاجتماع كما في امتزاج العناصر
مثلا فينفعل كل منهما في تبديل شدة الاخر بالضعف لا في افناء بعض اجزائه بعينها

دون بعض الاجزاء الاخر وقال الشارح التفتازاني رحمه الله ويمكن دفع استدلال
الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تاثير حقيقي وفناء بعد وجود
بل معنى احباط الطاعة واستحقاق الثواب ان الله لا يثيب عليها ومعنى
الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق
في الخارج استحقاقان بينهما منافاة ومعاندة اقول استدلال الامام الرازي
على المعتزلة وهم قائلون بالحسن والقبح العقليين فما لم يتحقق استحقاق عقلا
لا يرد به شرع فالاستحقاقان ثابتان والمنافاة بينهما متحققة في الواقع وعلى
تقدير كون الاستحقاقين شرعيين كما هو مذهب اهل الحق يمكن اتمام استدلال
الامام ايضا من حيث ان زوال الزايل عن اعتبار الشرع موقوف على وجود
الطاري في اعتبار الشرع مع ان وجوده في حكم الشرع موقوف على زوال
ضده وسقوطه عن حكم الشرع نعم يندفع به ما قاله من زوال الزايل ليس اولى
من زوال الباقي فانه على هذا لا زايل بالفعل ولا باقي بل الامر كما قال من ان الله
تعالى ينقص من جزاء احد العملين بعض ما قدر ان يجازيه به لو سلم من المعارض
بقدر ذلك المعارض اي لا يعطي ذلك القدر ويقتصر على البعض فقط لا انه
ينقص وينفي بعض ما اعطاه بعد ما اعطاه ويرد ايضا على القول بالموازنة
ما اورده امام الحرمين من ان معرفة الله تعالى والتصديق بوجوده مع اسمائه
وصفاته وافعاله اقوى على كل عبادة واشد من كل طاعة لا يوازنه الاوزار
وان اجتمعت ولا يغلبه الكباير وان كثرت وان صدقت قضية الموازنة
والمغالبة فالاقرب ان يمحو جميع الاوزار وبمقدار باب الكباير من النار
ولقوة عمل القلب على اعمال الجوارح وغلبته لها اتفقوا على احباط الكفر
وانعدام التصديق جميع العبادات وكل الطاعات كما قال تعالى والذين
كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا
ثم في تعيين الكباير اختلاف بين العلماء وذهب بعضهم الى ان الكبيرة
والصغيرة اللذان اعتبرهما الشارع امران اضافيان كما يعتبرهما اهل العقول
في الاشياء الحسية فكل ذنب كبير بالنسبة الى ما تحته صغير بالنسبة الى
ما فوقه لكن الاقرب والمفهوم من قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم ومن الاحاديث العادة للكباير كونها متمايزة بالذات

والبعض

واليه ذهب الجمهور لكن بعضهم ذهبوا الى تعيينها بتعريف كلي مثل ان الكبيرة ما يشعر
بقلة الاكتراث بالدين اي بقلة المبالاة به ومثل ان نقال الكبيرة ما توعد عليه
الشارع بخصوصه وعلى هذين التعريفين يكون الكباير كثيرة لا ينضبط سيما
على التعريف الاول فانه لا يكاد يختص به الكباير لان الاشعار بقلة الاكتراث
بالدين لا يخلو عنه كل ذنب فيقبل هذا المعنى الشدة والضعف فيرجع الى معنى
اضافي يتغير بالنسبة وبعضهم ذهبوا الى تعيينها بالعدد فاقتدوا فيه بهذا المعنى
بالاحاديث الواردة في تعداد الكباير ففي رواية ابن عمر رضي الله عنهما انها الشرك
بالله وقتل النفس بغير النفس وقذف المحصنة والزنى والفرار من الزحف والسحر
واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وفي رواية
ابي هريرة رضي الله عنه اكل الربوا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر
فيكون اثني عشر ذنبا اجتنابها يكفر الصغاير بدلالة قوله تعالى ان تجتنبوا كباير
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ويكفرها التوبة والتوبة في اللغة الرجوع
وفي الشرع الرجوع من الخلاف الى الوفاق ومن المعصية الى الطاعة ولا تتم الا
بثلثة امور تخلي بالفعل عن الذنب وندم على ما مضى من فعل الذنب وعزم
ان لا يعود اليه فيما استقبل ولا بد ان يكون الندم على الفعل والعزم على الترك
لاجل كونه معصية قبيحا عند الله تعالى والا فالندم لغرض اخر فقط من غير ان يكون
قبحه الشرعي موجبا للندم ليس بتوبة لكن لزوم العزم عند الاقتدار فان العاجز
لا يتصور في حقه العزم ومع ذلك توبته مقبولة فاللازم في حقه العزم على ترك
ما في قدرته من امثال ما تاب عنه وما فوقها والحق ان التوبة هو الندم الصادق
وذلك يستلزم التخلي والعزم وقوله تعالى نصوحا في قوله توبة نصوحا اشارة
الى صدق الندم فانه اذا صدق يكون ناصحا ومانعا عن الوقوع في المعصية البتة
لكن شرطوا في تحقق التوبة القدرة اما على الذنب الذي يراد التوبة عنه بعينها
او مثلها او ذنب فوقها فان المجبوب الذي تاب عن الزنا تصح توبته لقدرته
على مثل الزنا وما هو فوقه كقتل النفس وان لم يقدر على عين الزنا والمحتضر الذي
بلغ روحه الى الحلقوم وعجز جوارحه عن الافعال وقلبه عن الانكار بمشاهدة
الاحوال ومعاينة الاهوال فتوبته اذ هو توبة اليأس كايمان اليأس فهذه
الحال وان كان اخر الحيوة لكنه ملحق في الحكم بالموت فكما لا يقبل التوبة

والايمان بعد الموت فكذا في هذا قال الله تعالى وليست التوبة للذين يعملون
السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الان ولا الذين يموتون
وهم كفار فقد سوى سبحانه بين من مات في حالة الاحتضار وبين من مات
على الكفر في انتفاء التوبة عنهما وعدم قبولها وما قبل هذا الوقت اي وقت
حضور الموت هو وقت القبول وهو المراد من القريب في قوله تعالى انما
التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك
اتوب عليهم وانا التواب الرحيم وهذه الاية ولذا قوله تعالى اذا حضر احدهم
الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها
اي هو قول مجرد لا فائدة في تكلمه ولا يرجى قبوله ولذا قوله وانفقوا مما رزقناكم
من قبل ان يأتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق
واكن من الصالحين يدل على عدم قبول التوبة حين حضر الموت ومعاينة الاهوال
وعليه الجمهور من علماء الحنفية والشافعية والمالكية من المعتزلة واهل السنة
ولعل السبب في عدم القبول وقت الحضور والقبول قبله ان التكليف ثم
القبول مناطهما الاختيار ولا اختيار في وقت الاحتضار بل فيها الندم
يلزم بالاضطرار وورد في الفتاوى الفرق بين ايمان اليأس بعدم القبول في الثاني
دون الاول بناء على ان الايمان عود من المخالفة الكلية الى الوفاق بخلاف
توبة المذنب فان الايمان الذي هو راس الطاعات واصل الموافقات
صلة بين المذنب وربه ونسبة متحققة من العبد الى المعبود فامر التوبة بعد الايمان
اسهل الى القبول اقرب ولا كذلك ايمان اليأس فانه ابتداء معرفة وانشاء
نسبة بعد ما لم يكن راسا وقبل ان يتحقق اثر وصلة ما فقطعا الابرى ان الكفر
لا رجاء لمغفرته ولا مطمع لزوال عقوبته ابدا سرمدا ان لم يتب عنه صاحبه و
مات عليه بخلاف المعصية وان كانت كبيرة فان الله تعالى يغفرها بعد الموت
بفضله او بشفاعة الشافعين باذنه ومعلوم وقت حضور الموت اقرب
من وقت حلول الموت وشفاعة العاصي لنفسه بالندم الصادق
والاستغفار اقوى من شفاعة الغير فيكون توبة المذنب وقت الحضور
اقرب الى القبول من شفاعة الغير وقت الحلول مع ان شفاعة الشفعاء
لا يختص بيوم القيمة بل يجوز ويكون وقت الخروج من الدنيا فيكون ذلك الوقت

وقت

وقت اجتماع الاسباب والله مفتح الابواب ولعمري هذا كلام حسن واعتبار
لطيف مستحسن خبر بشارة للمؤمنين ولطف اشارة لالطاف رب العالمين
ويؤيد اطلاقات بشارات القرآن المبين من قوله تعالى وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى قل يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو
الغفور الرحيم اقول واما دلالة الايات الثلث على عدم القبول فليست
بقطعية اما الاية الاولى فيمكن حمل التوبة فيها على التوبة عن الكفر بقرينة قوله
تعالى يعملون السوء بجهالة فان الجهل هو الكفر والتوبة عن الذنب عام حكمه
على عامل السيئة العالم بانها معصية فلا وجه لتخصيصه بالعامل عن جهالة
معذور في اكثر الامر والتوبة انما هي للعامل عن علم غالب فالاقرب ان يكون
التوبة المذكورة هناك هي التوبة عن الكفر ويؤيده قوله تعالى بعده ولا الذين
يموتون وهم كفار فيكون عطفا لمن مات على الكفر غير معاين للامر الى ان يموت
على من اسلم ايمان يأس وقت حضور الموت واما الاية الثانية فالاظهر
ان قوله تعالى كلا انها كلمة هو قائلها ردع لقول الحاضر الموت رب ارجعون
لعلي اعمل صالحا فيما تركت لا نفي لقبول توبته فان الرجوع بعد ذلك خارجة عن
العادة الالهية ومخالفة للحكمة فالرد راجع الى طلب الرجوع لا الى التوبة واما
الاية الثالثة فلا دلالة فيها على عدم قبول التوبة ظاهرا وانما دلالتها على تحسر تارك
الانفاق المفروض على التأخير الى الاجل القريب لان يتدارك ما فرطه ويقضي
ما فاته وهذا التحسر ليس من لازمه عدم قبول التوبة فان تارك الفرض
سخط ورحمته وان غفر عن المطيع فللتحسر مجال واسع بعد الغفران ايضا ولو سلم
فالانفاق بعد ما وجب وتعلق به حق الغير لا يتم عنه التوبة بمجرد الندم من غير
ارضاء الخصوم ولا كذلك حقوق الله تعالى وورد في بعض الكتب في منع
دلالة الاية الاولى ان عدم القبول لتقييدهم التوبة بحال العجز بقولهم اني تبت
الان على ان يكون الان ظرفا وقيد الرجوعهم غير مطلق رجوعهم بل مقيد الحال
عجزهم ذاك لكن الظاهر ان حال حضور الموت ومشاهدة الاحوال ومعاينة
الاهوال يأبى عن هذا التقييد والرجوع في الحال مع العزم في المآل فالان ظرف
لاحداثهم التوبة لا قيد لرجوعهم فالحق في الكلام ما تكلمنا وقبول التوبة واجب

عقلا عند المعتزلة لان غاية مقدور المذنب الرجوع والتوبة وقد اتى به التائب
وبذل الجهد بقدر الوسع فما بقي منه تقصير وتفريط والعقاب انما يكون للتقصير
لا غير وايضا التكليف ما ارتفع عن العاصي بعصيانه بل هو باق في حقه وهو
لا يتحقق الا بتعرض الثواب ولا طريق للثواب بعد المعصية غير سقوط العقاب
المستحق بالمعصية ولا طريق للسقوط غير التوبة فوجب قبول التوبة ليصح تكليف
العاصي ويمكن ان يجاب عن الاول بان العقاب يجوز ان يكون في مقابلة
التقصير السابق وان بذل الوسع في اللاحق وعن الثاني بان صحة التكليف بالرجوع
وترك المعاودة الى المعصية والاجتناب عن امثالها لا ينافي العقاب للذنب
السابق ومنهم من احتج على عدم الوجوب بتضرعات التائبين في قبول توبتهم
فلو وجب لما احتيج الى التضرعات والجواب ان ذلك لتحقق حقيقة التوبة
بشرايطها وادابها او بتدارك ما فات من انحطاطهم عن درجة الرضى الى
درجة المغفرة والحق ان القبول واجب لكن لا عقلا بل تفضلا من الله تعالى
ووعدا لما ورد في هذا الباب من النصوص الظاهرة الدالة مثل قوله تعالى
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وتوصيفه سبحانه نفسه
بانه التواب الرحيم واعلامه لنا غاية لطفه ونهاية كرمه فان قبول الاعتذار
والصفح عن زلة الخاطئين من شيم المحسنين ومكارم الاكرمين حتى يعد خلافه
خلاف الكرم فكيف اكرم الاكرمين ومولى جميع النعم وهذه الدلايل قوله
توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم فان عسى كلمة اطماع
وارجاء فالله اكرم من ان يعد ويطمع عبده ثم يخيبه ويحرمه والاحاديث كثيرة
مثل قوله عليه السلام التائب من الذنب كمن لا ذنب له وورد في
الاحاديث القدسية من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب
الى ذراعا تقربت اليه باعا واتاني يمشي اتيته هرولة وبالجملة ما اعلمنا الله
باقواله وافعاله وساير معاملاته المعلومة مع عباده دليل قاطع عند اولي
البصاير بقبول توبة عباده ومغفرة زلاته عند اعتذارهم سيما بعد امره
ووعده عليها واما وجوب التوبة على العاصي فمتفق عليه بقوله تعالى توبوا
الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون وقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا
وعموم الامر يدل على عموم الذلة على كل زلة على كل زلة ما لكل مؤمن واعترضت

على

على اهل السنة بان المؤمن المواظب للطاعات المجتنب عن المعاصي والسيئات
الزاهد في الدنيا الراغب في الاخرى العارف للحق وصفاته المطلع على دقايق
العلم وخفاياه والمصدق التارك لجميع الفرايض والواجبات المصر على ارتكاب
الكبائر والانتهاك المحرمات المنهمك في انواع الفسوق والفساد المعرض عن
الاقبال الى الله والاخرة المشتغل بالملاهي والاوزار المتعطل عن الاعتبار
والاستفادة حكمهما واحد عندكم وهو ان يفوض امرهما الى المشية ان شاء
عذبه وان شاء عفا عنه وهذا خروج ظاهر عن قاعدة العدل والانصاف
وميل الى الجحود والاعتساف وتحكم بارد وجهل فاحش والجواب انه نعم لكن
قضاء هذا الحكم يتبع مراتب شتى وهي درجات كثيرة بعضها فوق بعض فالاول
مع انه مشترك مع الثاني في الحكم المذكور فيختص دونه بفضائل كثيرة وخصائل حميدة
في الحال وفي المال اما في الحال فانه يكرم بكرامات ظاهرة وباطنة ويهدى لهداية
اخرى كما قال تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى ويسلكون في سلك الانبياء
والمرسلين ويعد ومن من اعداد الصديقين الصالحين سعادتهم
ونجاتهم مظنونة وعقوبتهم وشقاوتهم موهومة وبعكسه الثاني في الاحكام
المذكورة واما في المال فالاول فايز فوزا عظيما مرتق الى ارفع الدرجات واصل
الى لقاء الابد والثاني ينطفي نور ايمانهم غالبا بسبب ظلمات معاصيهم
فيخلد في النار مع الكفار كما قال تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فان سلم ايمان بعضهم
نادرا بسبب سبوق عناية من الله تعالى في حقهم بسبب استحقاق منه
اما بحسب الفطرة الصافية واما بحسب عمل صالح صدر عنه وقياما الى غير ذلك
من اسباب السعادات التي لا يحيط بها غير الله فهو معذب بطول
الدهور زمانا في جهنم وزمانا في القبور ثم ماله ادنى درجة من النعيم وان اتفق
كون احد ممن عصى ربه ثم تاب اسعد حالا ممن لم يعص اصلا فذلك لقوة
طاعاته في روحانيتها التي هي التوجه الخالص الى الله تعالى فالاعتبار ليس
الى صور الاعمال وكثرتها بل الى روحانيتها وقوتها فكم من عمل وقع في ساعة
يفضل على اعمال واقعة في سنة كما قال عليه السلام تفكر ساعة خير من
عبادة ستين سنة او سبعين سنة وهذا هو احد الاسباب في احتياط اهل الحق

عن القطع بحال احد من المؤمنين وتفويضهم الامر الى الله تعالى فشعارهم
انهم لا ييأسون من روح الله وان كثرت الذنوب وعظمت الخطايا
فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وان لا يأمنوا مكر الله وان
تضاعفت الحسنات فانه لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون واعتقاد
هم ما عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين
فنظرا الى العجب من النبي صلى الله عليه واصحابه عن من طعن عليهم مطعونة وسهامهم
عليهم مردودة فالعجب منهم انهم يقرون باشتراك الفريقين في التصديق الذي
هو معرفة الله ويفكرون الاشتراك في حكم تعلق لمشية الله مع ان الزامهم
لازمهم عليهم ايضا من حيث انهم لا يقطعون ببقاء الايمان حين الخروج
من الدنيا مع ان السعادة منوطة وكذا حال الكفر والشقاوة فافهم وتجوز
ان يتوب المذنب عن ذنب ولا ذنب ولم يجوزه ابو هاشم عنا منه ان
الندم المعتبر هو ما يكون لقبحه والقبح مشترك بين الذنوب فيكون الندم المسبب
منه ايضا مشتركا والجواب ان الذنوب متفاوتة مراتب القبح وان كانت
مشتركة في القبح المطلوم وايضا تفاوت الدواعي على الذنوب يكفي مخصصا
للندم بالبعض دون البعض ثم التوبة ان كانت عن ترك الفرايض لا يكفي الندم
في تحققها بل يلزم القضاء ويجب الكفارة فيما فيه الكفارة ويجب اداء الحقوق
في حقوق العباد والاستحلال لكن اختلفوا في ان هذه الامور داخلة في حقيقة
التوبة او هي واجبات اخرى غير التوبة وقال امام الحرمين بالثاني فيما امكن
الندم بدون ذلك الامر الزايد كالندم عن القتل فانه يجوز تحققه غير تسليم النفس
للقصاص لكن امتناعه عن التسليم ترك واجب آخر فيلزم تداركه بتوبة اخرى
ايضا بخلاف الغصب فانه لا يتصور الندم فيه مع الامتناع عن تسليم المغصوب
الى المالك حين امكن ثم وجوب التوبة على الفور عند المعتزلة وان ضيقوا لكن
التضييق في امر الكبيرة حتى سلبوا بها حتى يلزم اثم آخر بتاخير ساعة ثم وثم
فالتاخير في كل ساعة اثم آخر والمعتزلة وان ضيقوا كل التضييق في امر الكبيرة
حتى سلبوا بها الايمان لكن وسعوا في امر التوبة وهونوه حتى قال عوامهم
انه يكفي فيه التكلم بكلمة الاستغفار وخواصهم ان اعتقاد المسيء انه اساء
وقصد توبة وان لم يتأسف ولم يحزن واحتجوا عليه بان اهل الجنة يندمون على التقصير

مع الجنة ليست دار حزن واهلها ليسوا بمحزونين قال رضي الله عنه والرياء اذا وقع
في عمل من الاعمال فانه يبطل اجره وكذلك العجب الرياء اسم من الرؤية بمعنى الارادة
وهو اراءة العمل الشرعي لتحصيل نيل من جهتهم نفعا من مدح او مال وغيرهما وله مراتب
متفاوتة في القباحة والشناعة اشنعها تمحض القصد والنية لجهة الخلق من
غير قصد وجه الله تعالى ووجه العبادة اصلا وذا يبطل اصل العمل لا اجره فقط
حتى انه يبطل الفرايض ولا يتأدى به لان النية شرط في العمل كما قال عليه السلام
انما الاعمال بالنيات والنية هو قصد العبادة وهذا القسم ليس فيه من قصد العبادة
شيء فقباحته اظهر من ان تحتاج الى بيان واغنى من ان تستدل عليه ببرهان
ودونه خلط النية في العمل ابتداء بان ينوي العامل بعمله اداء فرض او اقامة نفل
وتتميم الامكان وهو السنن الظاهرة والباطنة لكن يختار العمل بمرأى الناس متضمنا
في عمله بل نفع منهم بوجه من الوجوه بسبب رؤيتهم عمله او اعتقادهم صلاحه
وذلك هو الشرك الخفي لكونه تشريكا للخلق بالحق في العبادة المختصة به تعالى وهذا هو
المراد من الرياء في قولهم الرياء قنطرة الاخلاص والمشهور فيما بين القوم والمعنى
من قول الامام ان الرياء يبطل اجر العمل فان الاول يبطل اصله واعلم انه كما
ان للانسان بدنا وروحا اي نفسا ناطقة مجردة هو ببدنه من عالم الخلق
وحضرة الشهادة وبروحه من عالم الامر وحضرة الجبروت فكذلك الاعمال
التي تعبد الله بها وشرعها لها ظاهر وباطن وصورة ومعنى واما ظاهرة فمعلوم
واما باطنه ومعناه فالنية والتوجه الى الحق اي توجيه وجه القلب الى وجه الله
تعالى فكما ان النفس الانساني في اشرف اجزاء الانسان وبه قوام البدن
وبقاؤه اذ بانقطاع علاقة البدن عنه يتعفن ويتعفنت فكذلك صورة
الاعمال اعراض لا تقبل البقاء ويسرع اليها الفناء الا ان تجد بقوة روح منها
وتتمثل بخلوص نياتها فترفع على ايدي الحفظة حتى تجوز حجب السموات الى سدرة
المنتهى فتبقى مخزونا محفوظا الى يوم القيمة حتى ينتفع بها العامل ابدا والى هذا المعنى
اشار بقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه فكما ان باطن
الانسان اشرف من ظاهره فكذلك باطنه اشرف من ظاهره وبه بقاء
العمل وقبوله وارتفاعه وادخاره وانتفاع عامله به والى هذا المعنى اشار عليه
السلام بقوله ان في جسد ابن آدم لمضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت

فسد الجسد كله الا وهي القلب فان النفس الانسانية مجردة ليست بجسم ولا جسماني
الا ان تعلقها اولا بالمضغة المذكورة لكونها الطف الاعضاء وبواسطتها يتعلق
ساير الاعضاء فلذلك عبر عنه النبي عليه السلام بالمضغة واذا ثبت ان
النفس اشرف ما في الانسان فعملها اشرف الاعمال وهو النية والتوجه المذكورات
وكذلك اعتبر الشرع العمل بالنية وقال عليه السلام الاعمال بالنيات و
امر الله تعالى عبده بالاخلاص كما قال مخلصين له الدين وهذا الرياء لا يبطل اصل
العمل بالكلية بل يبطل ويضعف اجره فان العامل يثاب بقدر نيته وتوجهه الى الله
تعالى لكن لا ينال اجر الاخلاص بل ينقص من اجره بمقدار ما اشرك فيه غير الله بناء
على ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا فان التوجه الى الله تعالى فيه وان لم يكن
خالصا لا شك انه احسان لكن لا يخلو عن ان يكون مظنة الغضب
الالهي من حيث تضمنه سوء الادب من جهة الاشراك بالله تعالى غيره في العبادة
التي اختصها الله تعالى لنفسه وما ورد في تقبيحه من الايات والاحاديث
فلهذه الجهة قال الله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا
سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون وقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال الله تعالى انا اغنى الشركاء عن الشرك من عمل اشرك فيه معي
غيري تركته وشركه وفي رواية فانا عنه بريء هو للذي عمله عن ابي سعيد بن ابي
فضالة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جمع الله الناس ليوم القيمة
لا ريب فيه نادى مناد من كان اشرك في عمل عمله لله احدا فليطلب
ثوابه من عند غير الله فان الله تعالى اغنى الشركاء عن الشرك فامر هذا المرائي
متردد بين ان يعامله الله بلطفه ويعطي له اجرا ما بقدر نيته وتوجهه الى الله تعالى
وبين ان يعامله بقهره فيرده عن باب رحمته بشائبة شركه الخفي وسوء ادبه و
روى هذه الرتبة من الرياء ان يدخل قلب العامل شيء من جهة نظر الناس الى عمله
والتفاتهم اليه بعد ما بدأ العمل على وجه الاخلاص والتوجه الخالص فهذا اضعف
مراتب الرياء وهي وان كانت منحطة عن درجة محض الاخلاص لكن في مظنة
ان يعذر ويتخلص عن قريب الى الاخلاص وما ورد عن النبي عليه السلام عن
رواية ابي هريرة رضي الله عنه من انه قال قلت يا رسول الله بينا انا في بيتي في
مصلاي اذ دخل علي رجل فاعجبتني الحالة التي رآني عليها فقال رسول الله

صلى

صلى الله عليه وسلم رحمك الله يا ابا هريرة لك اجران اجر السر واجر العلانية
اشارة الى ما قلنا لكن يحتمل ان يكون امر اعجاب ابي هريرة من جهة رجاء اقتداء
الرائي به في الدين ويؤيده قوله عليه السلام اجر العلانية واما ما روي في سبب
نزول قوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه
احدا من ان جندب بن زهير قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اني لاعمل
العمل لله تعالى فاذا اطلع عليه احد سرني فقال عليه السلام ان الله تعالى
لا يقبل ما شورك فيه فنزلت هذه الاية تصديقا له فلعل المراد بالقبول القبول
التام الذي يختص بالاخلاص اللايق بالخواص من اصحاب النبي المشهودين
لهم بالاخلاص وللرياء مرتبة خفية دون هذه المراتب وهو ان لا يشرك العامل
في عمله غير الله ولا يقصد اطلاع احد على عمله بل يجد في اخفائه عنهم ويقصر طلبه
على الله لكن لا يكون طلبه منه وجه الله تعالى بل امرا من امور دنياه والى هذه
المرتبة اشار النبي عليه السلام بقوله فمن كانت هجرته الى الله ورسوله
فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها
فهجرته الى ما هاجر اليه فهذا الرياء يبعد جريانه في الفرايض واكثر جريانه يكون في
النوافل وهذا الرياء يسمى الرياء في طلب الاجر كما ان الاول يسمى الرياء في العمل وهذا
بعيد من المعنى اللغوي للرياء اذ لا يقصد فيه رؤية الغير الا انه يشارك المعنى الاصطلاحي
له في اشراك طلب امر الدنيا لطلب وجه الله تعالى في العبادة التي شرعت لطلب
وجه الله تعالى فعلى هذا طلب امر الاخرة ايضا رياء بالنسبة الى طلب وجه
الله في ولقائه قال الله تعالى قل كل يعمل على شاكلته وفي باب الاحتراز عن
الرياء والتحقيق لحقيقة الاخلاص اسرار خفية ورتب دقيقة قد فصلها الامام
حجة الاسلام في كتبه خصوصا في احيائه احسن الله مجازاته واتم مكافاته واما
العجب فهو استحسان العمل واعتقاد انه خال عن النقص والزلل فيكون تزكية
للنفس الخبيثة ومنة على الله القوي العزيز بادعاء اداء حقه مع عظمته
وعلو شانه لحقارة النفس وخساسته ومع سماعه قوله النبي عليه السلام
ما عبدناك حق عبادتك مع جلالة قدره في منصب رسالته فيكون
مبطلا للاجر بل موجبا للطرد والزجر قال رضي الله عنه والايات للانبياء و
الكرامات للاولياء حق اعلم ان الفلاسفة قالوا ان الفياض تام قدرته ازلا وابدا

لانقصان فيه من جهة المؤثرية ولا امر يتوقف حصوله بعد ما لم يكن فالآثار الحادثة
من الصور والاعراض ليس حدوثها وتأخرها عن الازل الا لقصور استعداد
الهيولى والمحل عن قبولها فاذا كمل استعداد المحل لشيء من الصور النوعية والاعراض
يمتنع تخلف ذلك الشيء عن حصول لكمال الاستعداد له البتة لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة ثم انهم جعلوا للصور النوعية اقتضاآت و
تاثيرات في موادها ومواد غيرها يمتنع تخلف تلك التاثيرات عن تلك
الصور النوعية وسموها بالطبايع وتاثيراتها الافعال الطبيعية وجعلوا هذه التاثيرات
اعدادا للمواد لقبول صور واعراض مثلا ان طبيعة النار تقتضي كيفية الحرارة
في نفس مادتها والاحراق في مادة المجاور المستعد له واستعداد قبول صورة
الهواء في الماء المجاور له مثلا وصورة النار بعضها لجنس تاثيرها وبعضها تاثير
الفاعل بعد اعداده فلما استندوا الطبايع الآثار والافعال على ان يكون
هي عللا انكروا الآيات الخارقة للعادات المخالفة لاقتضاء الطبايع فاولوا
ان المراد ما نطق به القرآن من معجزات الانبياء بتاويلات باردة حتى قالوا
ان المراد باحياء الموتى افادة العلم وازالة الجهل عن القلوب وبتلقف عصا
موسى ما صنع السحرة ابطال الحجة الالهية الظاهرة على يده شبهات الجاحدين
وبكون النار بردا وسلاما على ابراهيم كون ارباب الكفرة سببا في
حق ابراهيم لبرد اليقين ومقامات التمكين وسلامة له عن آفات الدنيا
والدين فهذه التاويلات الباردة خارجة عن جميع القوانين العربية
والشرعية اما العربية فلان امثال هذه القصص المطولة لو احتملت التاويل
انسدت باب دلالة الكلام على المعاني وارتفع منهم المعاني عن الالفاظ بالكلية
واما الشرعية فلان الاجماع ممن علماء الامة منعقد من تلك الآيات لظواهر
معانيها بل امثال القصص المذكورة ثابتة صدقها بالتواتر ثم ان دعوى الخلق
من كون الطبايع عللا مؤثرة للآثار المذكورة وترتب تلك الآثار عليها ترتبا
عقليا تحكم محض لا دليل يعتد به لهم عليه وانما تعويلهم في ذلك على الدوران
وهو لا يستلزم العلية الحقيقية مع ان ما ذكروه مبني على اصل الايجاب وقد تبين
فساده وثبوت الارادة والاختيار فلا قدح على هذا الاصل والا وقوع
للعقل والنقل ما ان يكون الفاعل في الارض والسماء هو الله تعالى وحده وما يترتب عليه

عليه

عليه الآثار العلوية والسفلية في الظاهر اسبابا عادية اجرى الله عادته على
ارادة تلك الآثار على تلك الاسباب لحكمة لا يطلع على دقايقها
الا هو ولا يحيط باسرارها الا علمه ولو سلمنا ان تلك الترتبات عقلية
فلا يلزم حينئذ ايضا نفي الاعجاز لان الاسباب منها ظاهرة مشاهدة ومنها
نادرة خفية كحدوث الضفادع بطريق التولد في الجواجانا وحيوة الشعر اذا
تمكث في الماء زمانا طويلا والحجب واندر منها بروي كثير من الحوادث فلم وبرى
لا يجوز ان يكون قوة نفس النبي وقربه المعنوي الى الفياض بحسب استعداداته
الفطرية وعلويته النفسية واعماله الزكية من جملة تلك الاسباب الموجبة لما صدر
عنه من الامور العجيبة والحوادث الغريبة من تصرفاتها في المواد الارضية بل السماوية
ايضا مثل شق القمر وحبس الشمس على ما روي عن نبينا عليه السلام واما اطلاع
النبي على المغيبات وشهود الملك وتلقيه منه الوحي فلا وجه لاعتقاد امتناعها
بل لاستبعادها فان النفوس الانسانية اكثرها له اتصال عند المنام
بالمبادي العالية المنتقشة فيها صور المعاني الكلية والعوالم العلوية فينتقش
فيها ايضا بطريق الانعكاس من تلك المبادي كانعكاسات الصور
الحسية من بعض المرايا المتحاذية الى بعضها فيحتاج بعض تلك المعاني الى التعبير
لتصرف القوة المتخيلة في تلك المعاني لمحاكاتها في صور اشباه مناسبة
لها لكن لا لمناسبة قريبة جدا فينطبع تلك الصور في الحس المشترك فيصير
كانها مشاهدات مرئية وبعضها لا يحتاج الى التعبير لشدة مناسبة بين الصور
الحاكية وبين المعاني المحكاة بل لعدم المغايرة غير الكلية والجزئية فاذا اتفق هذا
الاتصال لاكثر النفوس في المنام فلا يبعد ان يتفق للانبياء مثله واشد
على سنه انكشافا في اليقظة لصفاء باطنه وكمال استعداده وانجذابه الى الحضرة
الاحدية واعراضه عن المشاغل الحسية والرذايل البهيمية فيتصل بالمبادي
العلية ويشاهدها بالبصيرة القلبية ويحاكيها القوة المتخيلة بالصور الحسية
ويحاكي ايضا ما يتلقى القوة المتخيلة منها من المعاني اللطيفة الكلية بصور الالفاظ
والكلمات البليغة الفصيحة كل ذلك بالهام الهي ووحي سماوي والقاء
سبحاني وترتيب رحماني فالجاحد لاحد والمكابر معاند واعلم ان ما قررناه
ههنا ليس هو بعينه قاعدة الاسلام وقانون الشرع في الوحي والارسال

والاعجاز والانزال لكن ذلك كلام على طريق تقنهم الزاما لهم فوا عدهم حسبما شرطوه
وتنبيها لهم على عنادهم واما الكرامة فهو امر خارق للعادة يظهر على يد مؤمن في العلم
والاعمال غير مدع للنبوة وبالقيد الاخير يمتاز عن المعجزات الظاهرة على يد مدعي
النبوة وبظهوره على يد المؤمن يمتاز عن السحر باطل والساحر مبطل وكذلك المكر و
الاستدراج واما الارهاص الذي هو امر خارق للعادة الذي ظهر على النبي عليه
السلام قبل نبوته فهو من قبيل الكرامات وبالجملة الكرامة ما ظهر على يد الولي من
الخوارق والولي فعيل من ولي يلي اذا قرب فيكون بمعنى القريب اذ هو عبد قربه
الله تعالى الى ساحة قدسه وحضرة انسه بتهذيب اخلاقه وتزكية اعماله
وتخصيصه بالعلوم اللدنية والمعارف الذوقية والولي يستعمل بمعنى الصديق
ويستعمل ايضا ههنا بهذا المعنى وكذا الولي من الولاية بمعنى التصرف فانهم
يتصرفون في العالم باذن الله وبهم قوام العالم في الحقيقة فان البدن الانساني
كما انه لا قوام له الا بالروح فكذلك بدون العالم الكلي لا قوام له الا بالنفوس
الكمل من العارفين بالله المشاهدين لتجلياته والى هذا المعنى يشير قول النبي عليه
السلام لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله فان المراد ليس
القول المجرد وقيل قد يصدر عن عوام المسلمين امر خارق للعادة تخليصا لهم
من المحن ويسمى معونة ولهذا قالوا الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة
واهانة اقول ما سموه معونة هو من قسم الكرامة لمن صفته المؤمن متوجه الى الله تعالى
توجها خالصا عن قلبه قد يفرغ بسبب المحنة عن المشاغل البدنية والعلائق
الدنيوية فيحصل له في ذلك الوقت بسبب ذلك التوجه قرب روحاني
الى الحضرة السبحانية وبسبب ذلك القرب يظهر فيكون متصفا بالولاية والقرب
لكن لعدم تمكنه في ذلك المقام يسقط بعد زوال السبب عن ذلك المقام فيلتحق
بالعوام لكن ساعتئذ فهو من اهل الولاية وجمهور المسلمين على جواز الكرامة
ووقوعها اما الجواز فيكفي في ثبوته عدم الدليل على الامتناع ثم دليل الوقوع
تحققه وتقرره واما الوقوع فيدل عليه ما قال النص من القران عالية من قصة
مريم وولادتها عيسى عليهما السلام على خلاف ما هو المتعارف ومن انها
كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وقصة اصحاب الكهف
ولبثهم فيه مدة متطاولة بلا طعام ولا شراب وقصة آصف واتيانه عرش بلقيس

قبل

قبل ان يرتد الطرف وحمل المعتزلة المنكرون للكرامات بعض هذه القصص الى الارهاصات
وبعضها الى المعجزات مثلا قالوا قصة مريم ارهاص لعيسى عليه السلام او معجزة لزكريا
عليه السلام وقصة آصف لسليمان عليه السلام وقصة اصحاب الكهف
لنبي زمانهم والجواب ان المعجزة ما ظهر على يد النبي او بامره واقل الامران يكون
بقصده وعلمه وسياق الايات وجريان الاخبار يدل على ان شيئا
من المذكورات ليس كذلك والارهاص من قبيل الكرامات ووقوعه يدل على و
قوع الخوارق على من لا يدعي النبوة من المؤمنين سواء بعث في ذلك المظهر بعد ذلك
الاظهار اولا فانه لا دخل للنبوة اللاحقة في الارهاص وايضا لا تدعي الاظهور امر خارق
على من لا يدعي النبوة واما اسناد ما ظهر منه في الظاهر لواحد من الانبياء خفية
وحقيقة فلا يدعي نفيه ولا نقطع بثبوته وهذا الاحتمال موجود في كل كرامة فانه يجوز
ان يكون كرامة كل ولي مستندا في الحقيقة الى نبيه التابع هو له ويؤيده ما اشتهر
من ان كرامة كل ولي معجزة نبيه وما نقل من اجادا امة محمد عليه السلام من انواع الكرامات
خصوصا في افراد الاصحاب والتابعين بحيث يبلغ حد الشهرة خصوصيات
اكثرها وحد التواتر ما القدر المشترك منها لا يبقى شبهة ولا يدر ترددا في ثبوت
الكرامة كقلع علي رضي الله عنه باب خيبر ورؤية عمر رضي الله عنه على منبر المدينة
سريته في نهاوند واسماعه امير سريته سارية قوله يا سارية الجبل
الجبل وشرب خالد بن الوليد السم وعدم تضرره منه بما بدا وبالادوية الظاهرة
وامثالها كثيرة في التواريخ والاخبار والمعتزلة لما لم يقع منهم من احد ولاية
وكرامة مع مبالغاتهم في المجاهدات ومواظبتهم على انواع الطاعات
واعراضهم عن التنعم واللذات وتزهدهم عن الدنيا والشهوات لكون
اعمالهم مبنية على الاعتقادات الزائغة والبدع والاهواء الفاسدة
وسوء الظن بكمل الاولياء والتهمة على خلص الاصفياء انكروا الكرامات وكابروا
في الاخبار المشهورة والمتواترات وتمسكوا فيه بما ضعف تمسكات
منها ان الفارق بين النبي وغيره ظهور الخوارق على يده دونهم فعلى تقدير
ثبوت الكرامة يلزم الالتباس والجواب منع اللزوم بناء على ان دعوى النبوة
يكفي فارقا ومنها ان ايجاب المعجزة العلم بصدق النبي لاختصاصها بالنبي
وعجز غيره عنه فجواز الكرامة ينفي الاختصاص والعجز فينتفي دلالة المعجزة على الصدق

والجواب ان المعجزة هي الخارق المقارن بالدعوى والمختص بالنبي ليس الا هي لا ظهور
الخارق على يده مطلقا فوجود المعجزة المختصة يدل قطعا وضرورة على النبي ذي الحاجة
ولا يقدح في هذه الدلالة جواز الكرامة وظهور الخوارق الغير المقارنة بالدعوى
على ايدي الاولياء ومنها انه لو جازت الكرامة لبلغت الخوارق على يده مطلقا حد
الكثرة ولخرجت عن حد الخرق الى العادة ومنعه ظاهر فانا نشاهد رسوخ كون
اشالها خارقا في قلوب العقلاء مع اعتقادهم صدور الخوارق عن الاولياء
ونعلم يقينا ان صدور الكرامات عن اكابر الاولياء في عصر من الاعصار في
قطر من الاقطار لا يخرجها عن الندرة الى الكثرة ويورث العلم بحقية صاحبها
ومنها ان مشاركة الاولياء للانبياء في اظهار الخوارق محل بمنصب قدر الانبياء
ومزيل وقعهم عن النفوس قلنا بل يتم عظم قدرهم ومزيد وقعهم من حيث ان
كرامتهم بسبب اتباعهم لانبيائهم اذ كمالات الاتباع ادل على فضل المتبوع
ومنها الآيات الدالة على اختصاص عالم الغيب فلا يظهر على غيبه بالله تعالى
ولمن ارتضيه من الرسل مثل قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا
لمن ارتضى من رسول والجواب ان الغيب المنفي علمه ليس هو الغيب المطلق بل
هو الغيب المضاف الى ذاته فيجوز ان يكون غيبا مخصوصا من غيوب مراتب
تجليه ذاته وشهود كمالاته استأثره لنفسه ولمن ارتضيه من رسله فلا يلزم من
اختصاص الغيب المخصوص اختصاص سائر الغيوب وايضا يجوز ان يكون المنفي
اظهار الله واعلامه بالذات فيكون المراد ممن ارتضيه الملك واطلاع من
اطلعه الله على بعض الغيبات من البشر بواسطة الملك كاطلاع الكهنة بواسطة
الجن وايضا يجوز ان يكون لام الغيب للاستغراق والغيب المضاف الى الرسل
عبارة عنه فيكون منطوق الآية سلب العموم لا عموم السلب وايضا الاظهار
المتعدي بعلى يدل على الاعلام بطريق الاشراف من العليا الى السفلى والعلم بهذا الطريق
لا يكون الا على وجه الاحاطة بجميع جوانب العلوم وجهاته فيكون المنفي من غير
الرسل العلم التام على وجه الاحاطة ولا يلزم منه انتفاء العلم المطلق للغيب المطلق
والعجب ان اولياء الله الذين اصطفيهم لنفسه وسترهم في قباب انسه عن
اعين جنه وانسه تالفون عن الكرامات الظاهرة الحسية التي منعت المعتزلة
حصولها استصغارا لشانهم ويتفرعون من وقوعها لهم خوفا من ان يكون

ذلك

ذلك جزاء اعمالهم وحجابا بالمنتهي امالهم وانما الكرامات المقصودة عندهم العلوم
اللدنية والمعارف الذوقية والمشاهدات العلية والمكاشفات المعنوية
والتجليات النورية الكلية الاسمائية والصفاتية والذاتية والتحقق بحقايق التوحيد
والتمكن في مقامات التجريد والتفريد فانهم خاضوا لجج الوصال وسبحوا
بحار الاتصال سارزوا مبادين المحو والفناء وفازوا في البقاء واللقاء مغمضون
اعينهم عن النظر الدنيا والشهوات معرضون بقلوبهم عن الالتفات الى الارض
والسموات فما لهم حاجة من الكرامات الحسية ولا لهم التفات الى دون المقامات
المعنوية كما قال سلطان العارفين ابو يزيد البسطامي حين سئل ما اعظم ايات
العارفين ان تراه يواكلك ويجالسك ويمازحك وقلبه في ملكوت القدس
فان ما اشار اليه هو مقام جمع الجمع بالفرق وهو انساع القلب بالصحو والمحو
فان مقام العوام الفرق ومقام الخواص المحو والجمع ومقام اخص الخواص جمع الجمع
مع الفرق والمحو مع الصحو وهو ذو بصر وبصيرة ينظر ببصره الى الخلق ويلحظ ببصيرته الى الحق
فلا الخلق يغيبه عن الحق فهذا هو غاية الغايات ونهاية النهايات في السفر
الاول من الاسفار الاربعة واعلم ان المعتزلة كما فرطوا في حق اولياء الله الذين لا خوف
عليهم ولا يحزنون افرط الكرامية من حيث انهم جوزوا بلوغ الولي الى درجة الانبياء
وجوازها الى ما هو ارفع منها ولذا قال بعض اهل الاباحة ان الولي اذا استكمل
نفسه وصفا سره وتنور قلبه وتخلص روحه استغنى عن العادات وسقط
عنه التكليفات فلا يضره الذنوب ولا يرجحه عيوبه وكل ذلك من البطلان
وعليه انعقد الاجماع من علماء الامة ويشهد العقل بان المتبوع الذي فرض الله
طاعته وجعله في قبضته واسطته واعلى بمشاهدة الملك وتبليغ الاحكام
رتبة افضل شانا واوضح برهانا ممن كان في رتبة التبعية ودرجة الاطاعة
والولاية اعلى مراتبها وارفع درجاتها ما نزل في الى مرتبة النبوة وفارون بها
وما ورد عن بعض الصوفية من ان الولاية لكونها عبارة عن القرب الى الله و
الاخذ منه بلا واسطة افضل من النبوة التي هي المناسبة مع الخلق وتبليغ الاحكام
اليهم فانما مرادهم ترجيح وصف الولاية للنبي على وصف نبوته لا ترجيح مطلق
الولاية على مطلق النبوة ولو سلم فالولاية التي في النبي اتم واقوى من التي في الولي
لان الولاية سفر من الخلق الى الحق والنبوة سفر من الحق الى الخلق فهما رجوع بعد الوصول

بحيث عن الحق والخلق

فالولي في صدر الوصول والنبي راجع بعد تمام الوصول فولاية النبي كمال الوصول
وولاية الولي هي القرب من الوصول فافهم واما بطلان سقوط التكليف عنهم
فيدل عليه عمومات التكليف ومجاهدات الانبياء اكثر واشد من مجاهدات
ساير الناس وايضا حكم التكليف كمال النظام وصلاح جملة الانام بعد
صلاح كل واحد من اهل الكلام فعلى تقدير السقوط يختل الصلاح الاول
وان لم يختل الثاني اذا خروج البعض عن دايرة التكليف ومجاهدات الانبياء فتنة
في حق الباقين ووهن لعقايدهم في الانقياد الى الدين فلا يجوز في الشرع ما يكون ضرره
تاما وبليته عاما نعم يمكن ان يتمكن العارف في المعرفة وثبت قدمه في المحبة بحيث
لا يحجبه ان صدر ذنب عن حاله ومقامه وان سقط عن دورة العصمة ونهاية
الكمال فان الولاية ليس من ضروريها العصمة ويجوز ان يكون ضرر الذنب
اخف واضعف في حق الكامل منه في حق الناقص لا يزعجه عن مقامه ما يسقط
المتلون ويزيله عن حاله وهذا كما ان القوي المزاج لا يتضرر بتناول كثير من
الادوية المضرة التي يتضرر بل يهلك بتناول ادنى شيء منه الضعيف المريض
وايضا للكامل توجهات خالصة وعبادات تامة يكفر كثيرا من الذنوب
والخطايا فان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف الناقص فانه لا يستطيع
من العبادات الا صورها وظواهرها ففي صحتها في انفسها تكلف فضلا عن
ان يكفر الذنوب ومن ههنا نعلم ان الانكار على اهل الله بسبب زلة صدرت
عنهم وتهمة زعمت في حقهم خبط وخطاء وجهل وعمى فانه وان صدق الزعم
فله اكثر حضور مع ربه وكيميا سعادة في توجهه يجعل نحوسات نجاسات
التقصيرات كبريتا احمر وابريزا اصفر فقول الله تعالى اولئك يبدل الله
سيئاتهم حسنات اذا لم يصدق في حقهم ولم يقع في شانهم فاين يصدق
ومتى يقع قال رضي رضي الله عنه واما التي يكون لاعدائه مثل ابليس وفرعون
والدجال لعنهم الله مما روي في الاخبار انه كان ويكون لهم فلا نسميها ايات و
لا كرامات لكن نسميها قضاء حاجاتهم وذلك ان الله يقضي حاجات اعدائه
استدراجا لهم وعقوبة لهم فيغترون به ويزدادون طغيانا وكفرا وذلك
كله جايز ممكن اعلم ان المكر انعام من الله تعالى على بعض عباده وامهال منه له
على مخالفاته واظهار بعض الخوارق على يده ليغتر ويطغى ويستكبر فاخذه

عز

عز مقتدر كما قال تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها
فحق عليها القول فدمرناها تدميرا وكذلك قبل المكر ترادف النعم مع دوام المخالفة
والكرم والكرامة على الاشتباه والالتباس في الظاهر لاشتراكهما في كونهما
صورة النعمة من خرق عادة او غيره لكنهما يفترقان من حيث ان الكرامة تكريم
من الله من احبه من عباده وتقريب الى حضرته والقا محبته وقبوله في قلوب ساير
عباده ليزداد هدى الى هدايته وشكرا على نعمته ويسترشد الخلق برشاده
وينتفعوا باقتدائه وانقياده فيزداد دون حد وعبادة كلما زادهم الله نعمة وكرامة
ويحذرون الله كما قال الله ويحذركم الله نفسه اشد الحذر من سوء القضاء و
سابقة وان اظهرهم الله من مراتب قربه غاية بخلاف المكر فانه اهانة من الله تعالى
من البعضه من عباده وتبعيده وطرده عن بابه واضلاله وخذلانه لتعرضه بسخطه وعقابه
والحرمان من ثوابه من حيث لا يدري ولا يحتسب الى ان غلبت عليه شقوة
ما يكتسب فيزدادوا غيا واستكبارا ويستخر على من غلبه من الخلق اصرار ويحسب
انه يحسن صنعا وهو في الاخرة من الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا
وهو كما مكن الله ابليس من الامور الخارقة للعادات من طواف مشارق
الارض ومغاربها في لحظة وجريانه من ابن آدم مجرى الدم وتمثله باي صورة شاء
وكما انظره الله الى يوم الوقت المعلوم وكما مكنه على صعود السموات والاقامة
فيها مع الملايكة والعبادة معهم ازمنة متطاولة الى ان ابى واستكبر وكان
من الكافرين واخرج رجيما ولعن الى يوم الدين وكما نقل من اقدار الله تعالى فرعون
بالملك والجنود وطول العمر حتى كانه توهم الخلود وحشر فنادى فقال انا ربكم الاعلى
ومع ذلك امهله زمانا طويلا واستعبد الخلق من دون واستخدمهم لنفسه
وروي ان الله تعالى قطع عنهم النيل بدعوة موسى عليه السلام لطغيانهم
فشكوا الى فرعون من العطش واعدام الماء فركب وركبوا حتى اذا قرب الى
النيل تركهم وانفرد عنهم ونزل حاسرا راسه وسجد وتضرع الى الله تعالى في ان
لا يفضحه عندهم ويقضي حاجته ويجري النيل ويجيب دعوته فقضى الله حاجته و
اجاب دعوته فجرى النيل واستبشر فرعون وركب واقبل على الناس
وهو يسير على فرسه والنيل يجري خلفه حتى روي انه اذا وقف وقف على النيل
واذا سار النيل خلفه وكما اخبر النبي عليه السلام من خروج الدجال قرب الساعة

ممكنا من عند الله على امور خارقة للعادة مثل طوافه مشارق الارض ومغاربها
ومعه ماء ونار يدخل من اطاعه ماء ومن عصاه نارا ومثل انه يأتي على القوم فيدعوهم
فيؤمنون به فيأمر السماء فتمطر والارض فتنبت فتروح عليهم سارحتهم اطول
ما كانت ذرى واسبغه ضروعا وامده خواصر ثم يأتي القوم فيدعوهم
فيردون عليه قوله فينصرف عنهم فيصبحون ممحلين ليس بايديهم شيء من اموالهم
ويمر بالخربة فيقول لها اخرجي كنوزك فتتبعه كنوزها كيعاسيب النحل
ثم يدعو رجلا ممتلئا شبابا فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية الغرض
ثم يدعوه فيقبل ويتهلل وجهه يضحك كل ذلك ابتلاء من الله تعالى لعباده
والمختار المخلص الراسخ في الاسلام ممن هو على حرف من الدين غير ثابت
في اليقين وغير راسخ في التمكين بل هو كما اخبر الله تعالى عن امثاله بقوله ومنهم
من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب
على وجهه خسر الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبين فلا يكون امثال
هذه آيات ولا كرامات بل استدراجا يطردهم الله بها درجا بعد درج
الى ان ينبذهم في اودية الضلال ويضلهم ضلالا بعيدا وقضاء لحاجاتهم
ليزيد بمواظبتهم في حيوتهم الدنيا ولا يبقى لهم في الاخرة الا الخزي والشقاء
والعذاب والعناء واجابة دعوة الكافر جائز وواقع لهذه الحكم والمصالح
من استدراجه ومكره لاستحقاقه واستعداده لهذا وابتلاء ان ليمحص
الله الذين امنوا ويمحق الكافرين واما قوله تعالى وما دعاء الكافرين
الا في ضلال فبالنظر الى كون الضلال نتيجته في المآل قال رضي الله عنه
وكان الله تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق وقد عرفت
ان هذه المسئلة قد مر مرارا التصريح بها وتلويحا فذكره مرة اخرى تأكيدا اعتناء
بشان هذه المسئلة وازالة لشبهة المستبعدين تحقق الخالقية بدون
المخلوق والرازقية بدون المرزوق زعما منهم ان لا معنى للخالقية الا الاتصاف
بالخلق بالمعنى النسبي ونفيا للمعنى الحقيقي القديم للخلق الذي هو مبدأ النسبة
والاضافة الحادثتان وقد اشبعنا القول فيه على التفصيل فلا حاجة ههنا
الى التطويل بل فاتبع النص الصريح ولا تلتفت من غير ضرورة الى التأويل
قال رضي الله والله تعالى يرى في الاخرة يراه المؤمنون وهم في الجنة باعين

رؤسهم

رؤوسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة اعلم ان للانسان
ادراكات شتى ادراكه للكليات الصرفة وادراكه للجزئيات الكلية وادراكه
للمعاني الجزئية وفي ادراكه للجزئيات مرتبتان ادراكها على الوجه الكلي بان يكون
المفهوم الكلي آلة لملاحظة الجزئي ومرآة لرؤيته ويكون الملحوظ المقصود من مشاهدة
الكلي هو الجزئي لا المفهوم الكلي من حيث نفس مفهوم الكلي وان كان هو ايضا
ملحوظا في البين لكن لا ملاحظة قصد حتى لا يمكن الحكم على المفهوم الكلي بهذه الملاحظة
قبل ان يلتفت اليه ثانيا التفاتا قصديا والملاحظة الاولى هو الذي يعبرون
عنه بالعلم بالشيء من الوجه والالتفات الثاني هو العلم بالوجه نفسه وادراكها
على الوجه الجزئي ويتنوع هذا الادراك على انواع الاحساسات وفي هذا الادراك
ايضا مرتبتان احساس بالحس الظاهر كالابصار مثلا واحساس بالحس
الباطن بعد غيبة المحسوس عن الحس الظاهر وارتسامه في الحس الباطن كالحس المشترك
او الخيال وان شئت مثالا يتضح به هذه المراتب عندك فاعتبر من نفسك
انك حين ما سمعت صفة البحر قبل ان تراه من انه ماء كثير واسع في الاقطار لا يحيط
الابصار بحدوده وطرفه بانه كنت مدركا على وجه جزئي ومن مرتبته ثم نبه
الاحساس بالحس الظاهر وهو ههنا الابصار والمسمى بالرؤية لان المحسوس مبصر وان
تحقق المراتب في ساير الاحساسات والمحسوسات ايضا ثم اذا
غابت الصورة الشخصية الخارجية للبحر عن بصرك بتغميضك العين او توجهك
ابانة الى الغير بقي فيك ادراك جزئي للبحر ادنى انكشافا من المرتبة الثانية
واعلى من المرتبة الاولى وهو احساسك للبحر بالحس الباطن بارتسام صورته
الجزئية في حسك المشترك او خيالك وبهذا الاعتبار يتضح عندك ان اعلى
المراتب انكشافا واجليها ادراكا هو الاحساس بالحس الظاهر سيما الابصار
من ساير الاحساسات فان كونه الاحساسات اظهر والعقلاء بعد
ما اتفقوا على وقوع المرتبة الاولى في حق الواجب تعالى وانتفاء المرتبة الثانية
بطريق الارتسام في الباصرة واتصال الشعاع البصري اليه تعالى بكونه في جهة
ومقابلة من الرائي اختلفوا في انه هل تمكن المرتبة من الادراك والانكشاف
بنوع آخر غير ما يكون بالطريق المذكور ويتحقق في حقه تعالى من عباده المؤمنين ام لا
فقال اهل السنة بهذا النوع من الرؤية واثبته للمؤمنين في حقه تعالى والمعتزلة نفاه

وحصروه فيما يكون بطريق الارتسام واتصال الشعاع فيا سامنهم للغايب
على الشاهد واقول ما رآه النايم من الرؤيا الصادقة التي صدقها الوقوع في النش
النشأة الثانية من الانكشاف حين الرؤية وان طرء عليها الذهول والاشتباه
الى حين الانتباه كما ورد في الحديث الصحيح ان اول ما بدئ رسول الله صلى الله عليه
وسلم من الوحي الرؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح ومعلوم ان ذلك ليس من
اختراعات القوى الباطنة لشهادة صدقها وظهورها مثل فلق الصبح ولا من
الصور الواصلة الى النفس من طرف الحواس الظاهرة فان النايم يرى في النوم
كثيرا مما لم يره في الظاهر فذلك ليس الا بارتسام المعاني المجردة في النفس المجردة
وتصرف المتصرفة فيها بنوع من التصرف وحكايتها لها بشيء من الصور المألوفة
بنوع عنها له فهذا النوع من الادراك لا شك انه ليس بالطريق المعلوم امتناعه
في حقه تعالى من الارتسام في الباصرة واتصال الشعاع منها الى المرئي المتحيز
وان ادركه النايم حين الادراك انه صورة وفي جهة ومقابلة منه فان كل ذلك
من تصرفات المصورة في المعاني المجردة لكن تصرف المتصرفة فيه بالتصوير يزيد ادراك
النفس لتلك المعاني المجردة انكشافا لتنزيلها الى مرتبة المحسوسات ثم تمثيل
المصورة للمعاني المجردة قد يكون بالمثل الصورية وقد يكون بالمثل النورانية المتشكلة
الملونة المحدودة وقد يكون بالمثل النورية اللطيفة الغير الملونة والمتشكلة وغير المحدودة
كل ذلك يجده السالكون اذا طهرت ابدانهم واعضاؤهم عن الاعمال السيئة
وطبايعهم عن الاغترار بالعادات العامية وخلت نفوسهم عن التخلق بالاخلاق
الخبيثة وتصفت مرايا قلوبهم عن صداء الاعتقادات الزايغة والجلت
سموات ارواحهم عن غيوب كدورات التعلقات الامكانية وصفت
سرائر ضمائرهم عن آثار الحجب الكونية والغشاوات العينية في مشاهداتهم القدسية
ومكاشفاتهم الغيبية باقتدارهم سير الانوار واقتفاء آثار الاصفياء فلم لا يجوز
ان يكون مثل هذه الرؤية والمشاهدة في حقه تعالى ولقد ورد في الاخبار الصحيحة
ما يلوح الى مثل ما قلنا مثل ما روي ان رجلا سأل ابن عباس رضي الله عنهما
رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج فقال نعم فذهب
الرجل وسمع ان عائشة رضي الله عنها تحدث انها سألت رسول الله
صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه في المعراج قال نور اني اراه فرجع الى ابن عباس

فقال

فقال انت اخبرتنا ان النبي عليه السلام رأى ربه في المعراج وهذه عائشة رضي
تحدث انه ليس كذا فقال ابن عباس رضي الله ويحك ما روت عائشة
رضي من نفي الرؤية في صرافة الاطلاق وكمال التجرد واما اذا احتجب ببعض حجب الكبرياء
وتلبس بملابس الاسماء فهو مشاهد ويرى كالشمس ينكشف جلاها وكدر وجهها
واذا اكتست برقيق غيم امكن فان هذه الرؤية تشير الى ما قلنا فيما حققنا اندفع
ما تقول المعتزلة عليه في نفي امكان رؤيته تعالى من انه تعالى لو كان مرئيا لكان
في جهة وحيز ومقابلة من الرائي ولكان جوهرا ان كان متحيزا بالاستقلال او عرضا
ان كان متحيزا بالتبعية ولكان محدودا ومتناهيا ان كان كله مرئيا ومتبعضا ومتجزيا
ان كان بعضه مرئيا ولكان اما شبحه منطبعا في حدقة الرائي واما شعاع الباصرة
متصلا اليه على المذهبين في طريق الرؤية ومن ان امكان رؤيته يستلزم دوامه
لكل احد سليم حاسته لان الشرائط المعتبرة في تحقق الرؤية من المقابلة وعدم توسط
الحايل واعتدال القرب والبعد كل ذلك من خصائص المتحيز فالله متعال عنه فلا
يشترط الشرائط المذكورة في رؤيته تعالى بل يمكن رؤيته بدونها فلا يتوقف
على شيء آخر غير سلامة الحواس فيراه كل سليم الحواس دايما لدوام العلة
ووجه اندفاع هذه المحذورات بما قلنا ظاهر لان نوع الرؤية الذي اشرنا اليه
لا يستلزم المقابلة والتحيز والاتصال الشعاع ولا ارتسام الشبح ولا شيئا
آخر من الشرائط المذكورة في حقيقة المرئي كما حققنا ويتوقف على تفرغ الرائي عن
الشاغل الحسية والكدورات الطبيعية وتوجها الى المطلوب بالكلية فلعدم
دوام هذه الامور لا يدوم الرؤية والجمهور ومصنفو الكتب اكتفوا في دفع هذه المحذورات
بالمنع المجرد لاشتراط الشرائط الممتنعة في حقه تعالى في الغايب واحتمال اشتراط
آخر بعد سلامة الحس فيه حتى يتحقق الرؤية عند تحققها وينتفي عند انتفائها فلا
يلزم دوام الرؤية على تقدير الصحة ومنع اطراد قياس الغايب على الشاهد
واما المسند الذي حققناه والتفصيل الذي فصلناه لان يكون محتملا في طريق رؤيته
تعالى فما تفردنا به في هذا المقام بالقاء رحماني والهام رباني والحمد لله وحده حمدا
لا انصرام له ولا انفصام ومما تمسك به المعتزلة النصوص الدالة ظاهرا على
رؤيته تعالى مثل قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار اذ الجمع المعرف
باللام يدل على العموم والاستغراق اذا لم يكن فيه قرينة دالة على خلافه

وعليه استعمال الفصحاء واطباق اهل العربية والاصول وائمة التفسير ولذلك
صح استثناء اي فرد كان فلولا شموله للكل لما صح استثناء بعض من الابعاض
اذ صحة الاخراج يقتضي سبق الدخول وايضا دل نفي ادراك الابصار عن نفسه
في مقام التمدح على كونه نقصا في حقه والادلة القطعية دالة على امتناع كلما هو
نقص في حقه تعالى فثبت امتناع الرؤية في حقه تعالى وبما ذكرنا تحصيل التفصي عن
هذين الوجهين ايضا فان ما دل عليه الاية من نفي الرؤية وكونها نقصا في تعالى انما
هو بالنسبة الى مرتبة اطلاقه وصرافة تجرده فاما الرؤية المثبتة بالادلة القطعية ففي
مرتبة احتجابه بحجب الكبرياء وتلبسه بملابس الاسماء كما ان الشمس ينظر اليه كل احد
من وراء حجب رقيق ولا يستطيع احد ان ينظر اليه وقت الضحى والاجلاء ولاصحابنا
في دفع هذين الدليلين وجوه اخر من الجواب منها ان ادراك الابصار يجوز ان يكون
نوعا مخصوصا من الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي بقرينة ان حقيقة الادراك
هو النيل والوصول كما يقال ادرك فلانا اي لحق به ويدل له قولهم رايت القمر
وما ادركه بصري لاحاطة الغيم مع الفهم لا يجوزون ان يقولوا ادركه بصري وما
رايته فاذا كان للابصار نوعا مخصوصا من الادراك لا يلزم من نفيه نفيها ومنها
ان الجمع المعرف باللام ليس نصا في الاستغراق بل يستعمل فيه وفي غيره ايضا سيما
اذا كان قرينة صارفة عن الاستغراق كالدلائل القطعية الدالة على وقوع الرؤية
ههنا ولو سلم فالنفي الداخل على الاستغراق يجوز ان يكون سلبا كليا ويجوز
ان يكون رفعا للايجاب الكلي مثل قولك ما جاءني الرجل كلهم وما اعطاني القوم
كلهم عند ما جاءك البعض واعطاك البعض مثل ما قال الله تعالى وما الله يريد ظلما
للعالمين ولا يحب الكافرين والمنافقين فان المثالين الاولين لرفع الايجاب
الكلي والاخيرين لسلب الكلي والسر فيه ان النفي الداخل على الامر العام ان اعتبر
فيه النفي اولا ثم العموم يكون النفي مدخلا والعموم داخلا عليه فيكون نفيا عاما
وسلبا كليا كما في الاخيرين وان عكس الاعتبار يكون العموم مدخلا والنفي
داخلا فيكون نفي سلب ورفع ايجاب كلي كما في المثالين المذكورين وكذا
الحكم في كل قيدين يشتمل عليهما الكلام ايهما اعتبر مقدما يكون الاخر
داخلا عليه ونظير حكم الداخل في المدخول عليه حتى اذا اجتمع النفي في كلام واحد
مع قيد اخر فاذا اعتبرت تقدم النفي على القيد يكون القيد داخلا على النفي

ويكون

ويكون النفي مقيدا واذا عكست التقدم ينعكس الدخول ويكون القيد منفيا فان قولك
ما ضربته تاديبا له وانت ضربته اهانة له نفي للضرب المقيد بكونه معللا
بالتاديب وقولك ما ضربته اكراما له وانت تركت ضربه لاكرامك له
تقييد للنفي بكونه معللا بالاكرام ونظائره كثيرة في انواع الكلام من النفي والاثبات
والامر والنهي وكذلك قيل في قوله تعالى وما انا بظلام للعبيد ان المبالغة
الدالة عليها صيغة الظلام يعتبر كانها داخلة على نفي الظلم فكان الكلام
دالا على مبالغة نفي الظلم عنه تعالى لا على نفي المبالغة فلا يكون دلالة الاية
على عموم السلب اولى من دلالتها على سلب العموم ومنها ان الاية وان سلمنا
دلالتها على نفي الرؤية المطلقة عن جميع الابصار لكن لا نسلم عموم النفي
على الاحوال والاوقات ثم لا يجوز ان يختص النفي بحال الحيوة الفانية وزمان الدنيا
بقرينة ان تعارض الادلة لا يندفع الا بالاختصاص واجابوا عن قولهم
ان نفي الرؤية في مقام التمدح يدل على كون الرؤية نقصا يجب تنزيه الله تعالى
عنه بمنع الدلالة وادعاء ان التمدح بنفي الرؤية موقوف على امكان الرؤية
حتى يكون عدم الرؤية للتعزز والتمنع بحجاب الكبرياء والا فنفي ما يمتنع على الشيء
عنه لا يكون وصف مدح لذلك الشيء كما لا يكون عدم الرؤية مدحا للمعدوم
وللاصوات والروائح والطعوم واعترض بان عدم المدح للمعدوم لخلوه عن
اصل المادح وهو الوجود الذي يضمحل عند انتفائه كل محاسن وبان مناط جواز
الرؤية على اصلكم هو الوجود فيصح للاصوات والطعوم مع انها لا تمدح بانتفائها
فلا نسلم قولكم ان وصف المدح هو انتفاء الرؤية عن الموجود مع امكانها واجيب
بان الحدوث وعدم الدوام ايضا مانعان عن المدح فلذلك لا يمدح الاصوات
والطعوم بانتفاء الرؤية واما الواجب تعالى فيمدح به لتحقق شرط المدح وهو
الوجوب اقول لو كان جهة مدح في نفسه لا يخرج عن كونه وصف مدح وان
قارن اوصاف ذم كالعلم يمدح به العالم الفاسق وان ذم ايضا لفسقه لو كان
انتفاء الرؤية مع امكانها وصف مدح لكان يمدح به المعدوم والمحدث من حيث
اتصافهما به ولا يمنع كونهما متصفين بصفة ذم من جهة اخرى فلا يثبت
ان وصف المدح في الواجب هو انتفاء الرؤية الممكنة فالحق ما حققناه فلا بعد
عنه فان التمدح انما هو بانتفاء الرؤية الممتنعة في مرتبة الفناء الذاتي لتعاليه

عن الجهة والمقابلة وساير شرائط الرؤية واسبابها وامتناع النقيصة
لا ينافي التمدح بنفيها بل يحققه ويوكده كما في امتناع الشريك وامتناع اضداد
صفات الكمال كالجهل والعجز ومع ذلك الافتقار والامتناع في مرتبة غيب
الهوية يجوز ان يتحقق الرؤية في مراتب لا حجاب بحجب الاسماء والصفات
ومن ادلة النفي ان لن للنفي الابدي فيدل على عدم رؤية موسى عليه السلام
وان في الآخرة فيدل على عدم رؤية الجمع اذ لا قايل بالفصل وكذلك لن
للتاكيد لان التاكيد في مثل هذا المقام يكون لعموم الاحوال والاوقات والجواب
ان كلها ادعاآت فان كون لن لتابيد النفي لم يثبت من الثقات والتاكيد
ليس من ضرورته العموم للاحوال والاوقات ومنها قوله وما كان للبشر ان يكلمه
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فانهم قالوا
سبب نزوله ان اليهود طعنوا بان قالوا ان موسى كلمه ونظر اليه وانت لا تكلم
ولا تنظر واجاب النبي عليه السلام بان موسى لم ينظر اليه ونزل تقرير النفي الرؤية
وتبيينا لاقسام الكلام من الكلام الخفي السريع الا تقضاء في المنام او الالهام
وسماع صوت من وراء حجاب وتلقي عن ملك بطريق الوحي حتى يتبين ان النظر
لم يقع لموسى عليه السلام ايضا وان الكلام وان وقع بعضها للنبي عليه السلام
والجواب منع كونه لتقرير النفي وان سلم كونها تبيينا لاقسام الكلام بل الظاهر
المفهوم من التكليم وحيا بلا واسطة كونه مع الرؤية ليصح مقابلة مع التكلم من وراء
حجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية فيحمل على النفي في الدنيا لدفع تعارض
الادلة وتمسكوا ايضا بما دلت عليه الآيات من استعظام سبحانه طلب
الرؤية والرد على الطالبين ردا شديدا وزجرهم زجرا بليغا واخذهم اخذ عزيز مقتدر
فانه تعالى وصفهم بالاستكبار والعتو والعناد كما قال تعالى وقال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا واخبر عن اخذهم بظلمهم بقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وانتم تنظرون وبقوله تعالى فقد
سألوا اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
والجواب ان تعنتهم وعنادهم وسوء ادبهم احق بان يكون سببا لهذا
الاستعظام والرد والاخذ كما كان طلبهم نزول الملائكة والكتب عليهم

سببا للعقاب مع كون المطلوب ممكنا ويحتمل ان يكون الاستعظام لتعجيلهم
طلب الرؤية في غير محله وهو الدنيا او طلبهم على غير وجهه وهو ان يكون في الجهة
وبطريق المقابلة على ما اعتادوه من رؤية ساير الاشياء وكذا التوبة من موسى
عليه السلام كانت عن التعجيل والجرأة على الطلب بدون الاذن واجابته
تصديقا واعترافا بان التعجيل والسؤال بلا اذن منهم سوء ادب في حضرته
عز لا يليق بعزته واذ قد عرفت ادلة نفاة الرؤية واجوبتها على التفصيل فاعلم
ان التحقيق الاول يكون جوابا عن جميعها بان يصرف عدم الرؤية الثابتة
بالادلة القاطعة الى مرتبة الالوهية وساير المراتب الاسمائية والصفاتية
والجواب ايضا بتخصيص الرؤية المنفية بالرؤية الحسية المسببة عن المقابلة
والتحيز وتخصيص بالحيوة الدنيوية شامل لجميعها فتامل واذ قد تبين بطلان ادلة
النافين للرؤية وجواز ما بقيت على اصل الامكان وان لم يستدل عليه بدليل
مستقل مع ان على صحتها دلائل مستقلة ثم على وقوعها اما دلايل الصحة فمعقول و
منقول اما المنقول فمنها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني
انظر اليك فان سؤال موسى عليه السلام رؤيته على تقدير الامتناع لا جائز
ان يكون مع جهل بامتناعها ومع علمه به لا جهل بما يجوز وما لا يجوز في شانه تعالى لا
يليق بمنصب النبوة والعلم ثم السؤال سفه يجب تنزيه النبي عنه فتعين الامكان
ومنها قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني لا تعليق
امر على امر ممكن يدل على امكان المعلق والا لجاز وقوع المعلق عليه الممكن بدون
وقوع المعلق المحال فيرتفع الملازمة بينهما فيكذب التعليق الذي نطق به الاية
ههنا مثلا لو كان الرؤية ممتنعا مع استقرار الجبل ممكن لجاز وقوع الاستقرار
لكونه في نفسه ممكنا مع انه لا وجه لجواز الرؤية لكونه ممتنعا وجواز وقوع الاستقرار
بدون الرؤية يهدم الملازمة بينهما ويبطل التعليق وللمعتزلة اعتراضات
على هذين الوجهين اما على الاول فيحملهم سؤال الرؤية على طلب العلم الضروري
وهذا مع انه تجوز وخروج عن الظاهر فهذا المنع انه يجوز بلا قرينة وطلب الحاصل
لا تصاف موسى عليه السلام بالعلم الضروري في حقه بنبوته وكليميته فيستبعد
اجابته بنفيه والجواب المنع اذ لا معنى لمنع الله العلم الضروري عن موسى عليه السلام
مع تعديته النظر بالى نص في كونه بمعنى الرؤية بالبصر وتقدير الاية فيكون

معنى السؤال ارني انه والجواب المقدم بعينه جواب عن هذا مع ان ما اراه الله موسى
عليه السلام هناك اعظم اية فنافى النفي ومن اعتراضاتهم ان موسى كان عالما
بامتناع الرؤية لكن حمله الحاح قومه على السؤال ليعلموا برد الله امتناعه كما علم
وهذه الطريقة التي اتخذها الجاحظ طريقة في توجيه الاية ورفع دلالتها على جواز
الرؤية وهذا فاسد ايضا لان اللازم على النبي ان يرد الحاح الملحين في الباطل
وطلب ما لا يليق في شانه تعالى ولا يجترى بقولهم الباطل على الله تعالى
كما رد قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة بقوله انكم قوم تجهلون مع ان سؤال
موسى عليه السلام لا يغني عن الحاحهم شيئا لانهم ان كانوا جاحدين لا يصدقون
موسى في رد الله تعالى كما لا يصدقونه في سائر ما اخبر به وان كانوا مؤمنين
لكفاهم قول موسى واخبارهم بامتناع الرؤية فان قيل اراد موسى عليه السلام
ان يحصل لهم التصديق بما وقع من الايات والاهوال لما يهتمه بشانهم
والاشتياق لتصديقهم نقول ما شاهد الاهوال الواقعة الا السبعون الذين
اختارهم موسى من قومه وما وصل اليهم الا اخبار موسى والسبعين بما وقع فاذا
لم يصدقوا موسى فاولى ان يصدقوا السبعين وقال بعضهم كان سؤاله
ازديادا في الاطمئنان بعد ما علم الامتناع كما سأل ابراهيم عليه السلام
ان يريه كيف يحيي الموتى وانت خبير بان امتناع الرؤية العيانية بعد ما علم واصدق
ولو سلم لا يكون طلب الاطمئنان حاملا على السؤال المحال والتزم بعضهم
جهل موسى عليه السلام بالامتناع حين ما سأل وادعوا ان جهل مثل
هذه المسئلة لا يقدح في منصب النبوة بعد ما كان عالما بالعلوم المهمة
ولا يخفى ما فيه من جراتهم على انبياء الله تعالى بنسبتهم جهل ما علموه او الاهواء
عما شاهدوه واما اعتراضاتهم على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين
منها ان المعلق ليس استقرار الجبل مطلقا والا لو قعت الرؤية عند الاستقرار
السابق واللاحق فتعين ان يكون الاستقرار حال الحركة وهو محال
واجيب بانه ارادتهم وقوع الاستقرار في انواع الذي وقع فيه حركة
الجبل فلا نسلم استحالته فان الممكن ممكن في جميع الازمنة حتى الضد في زمان
الضد الاخر بان لا يوجد الاول بدل الثاني في زمانه اقول والحق ان المعلق
عليه هو استقرار الجبل حين التجلي وظهور امر الله فيه بدلالة سياق الاية

١٧١

ولعل الاستقرار مع التجلي محال فان المحدث لا يطيق ظهور الواجب لكن اللازم
ليس الا امتناع الرؤية في مرتبة الاطلاق الذاتي ومنها ان التعليق على الجائز
انما يدل على جواز المعلق اذا كان التعليق لبيان وقوع المعلق او امكانه و
اما اذا كان لمجرد النفي والاخبار عن عدم وقوعه على وجه الاقناط فلا يجوز ان
يتعلق الرؤية الممتنعة على الاستقرار الممكن عند القصد الى النفي والاقناط اقول
كون القصد الى الاقناط وقطع الطمع يقتضي التعليق على الامر الممتنع وان كان
المعلق ممكنا فكيف اذا كان ممتنعا واما الدليل المعقول على امكان الرؤية
هو ان الرؤية مشتركة بين الاجسام والاعراض ضرورة انا نرى افراد من القبيلتين
ونميز بابصارنا بين نوع ونوع وبين فرد وفرد فلا بد ان يكون ما به مصلاحية الرؤية
والصالح لان يكون متعلقا للرؤية مشتركا بين القبيلتين والمشترك بينهما
والامكان عدم محض اذ هو عدم ضرورة الطرفين والحدوث اضافة محضة ان
فسرناه ما لوجود بعد العدم فتعين انه لا شيء صالحا لان يكون متعلق الرؤية غير الوجود
فالوجود الواجبي صالح لان يكون متعلق الرؤية اقتضاء اشتراك العلة القابلة
الامكان المقبول بالنسبة اليها وهذا الدليل مبني على تماثل وجود الواجب ووجود الممكنات
ولا يخفى ما فيه ثم لا مانع ان يمنع عموم الرؤية للجواهر ونوعي اختصاصها بالالوان
والاضواء كما رأى الفلاسفة فان التمييز بالرؤية ليس من ضرورته تعلق الرؤية بالمميز
فانا نفرق بالبصر بين الاعمى والبصير مع ان العمى لا يكون مرئيا مبصرا ولما اعترض
بانه يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهرية والعرضية فلا يسري الحكم الى الحقيقة
الواجبية اجيب بان اذا رأينا شبحا من بعيد ولم نفرق ان حقيقته ماهي لا يدرك منه
الا هوية ما فدل ان متعلق الرؤية هو هوية ما فقط والهوية متحققة في الواجب فكذا
ما يتعلق به ويرد عليه ان متعلق الرؤية هناك هو هوية الجسمية المتلونة المطلقة
وكذلك لا يرى بعض الاجسام كالهواء وبعض الاعراض كالطعوم والروائح و
الحرارة والبرودة وغيرها وادعاء ان رؤية جميعها صحيحة ممكنة الا ان الله تعالى
ما خلق لها الرؤية في عادته دعوى مجرد بلا دليل فانه لا دليل على شمول جواز الرؤية
لجميع الموجودات غير كون الهوية المطلقة متعلقا للرؤية وذا غير ثابت لقيام احتمال
التعلق الهوية المختصة اي الهوية الجسمية المتلونة ويرد ايضا ان الدليل على تقدير تمامه
يدل على صحة الملموسية والمشمومية في حقه تعالى وكذا على صحة المخلوقية نعوذ بالله تعالى

الا الوجود او الامكان او الحدوث
اذ لا يرى شي من الاجسام

واما قولهم ان صحة المخلوقية امر اعتباري لا يستدعي علة لا يجدي نفعا ولا يفيد
دفعا فان صحة المخلوقية وان لم يستدعي متعلقا بوجه حقيقة موجودة لكن لا شك
انها تستدعي ماهية ما والماهية المطلقة مشتركة بين الواجب والممكن وعلى تسليم
كون المتعلق الهوية المطلقة يجوز ان يشترط بشرائط لا يتحقق فيه فالدليل لا يخلو
عن ضعف ظاهر واما دليل وقوع الرؤية فهو منقول اذ لا سبيل اليه للعقل
فمن نصوص القرآن قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان تعديه
النظر بالى يدل على ان المعنى المراد منه اما عين الرؤية او ملزوم لها بحيث لا
ينفك عنها يشهد له النقل عن ائمة اللغة وعدم تجاوز استعمالاتهم اين
ما وردت عنها فان قلت قد يستعمل النظر الموصول بالى بمعنى تقليب الحدقة
نحو شيء طلبا لرؤيته قلنا لكن دلالة العقل ينفي هذا الاحتمال في حقه تعالى
لان تقليب الحدقة نحو شيء لا يتصور الا بكونه في الجهة والمقابلة اللهم
الا ان يراد معنى من ملابسات هذا المعنى بطريق المجاز فاقرب ملابساته
ههنا هو الرؤية المسببة منه بل هو متعين ههنا اذ لا شيء من ملابساته تناسب
ارادته هذا المقام بحكم الاستقراء وبالجملة النظر الموصول بالى نص في الرؤية اعترض
بان ههنا احتمالات آخر مع وجودها لا يتم الاحتجاج اما اولا فلان النظر
الموصول قد يستعمل بمعنى الانتظار قال الشاعر كل الخلائق ينظرون سجاله نظر
الحجيج الى طلوع هلال وقال آخر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء الى حيا الغمام
وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح مع ان الاضافة مثل
الشدة والاوزار والنجر والرضاء والذل والخشوع في استعمالاتهم يصرفه
عن ارادة معنى الرؤية عنه وكذا نحققه مع نفي الرؤية في قولهم نظرت الى الهلال
فلم اره ومثله قوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون واما ثانيا
فانه يجوز ان يقدر مضاف محذوف ويكون المعنى الى ثواب ربها ناظرة على انه
ورد به الاثر عن علي رضي الله عنه وذهب اليه كثير من المفسرين واما ثالثا فلان
الى يجوز ان يكون اسما بمعنى النعمة مفرد الآلاء اجيب بان المقام مقام البشارة
للمؤمنين والاخبار عن تمام سرورهم وكمال نعيمهم في اليوم الآخر بلقاء ربهم
وظاهر ان الانتظار ليس بهذه المرتبة من النعيم بل هو نوع من العذاب كما قيل
الانتظار موت احمر مع ان استعمال النظر المعدى بالى بمعنى الانتظار لم يصح عن ائمة العربية

وحمل ما في الآيات على معنى تقليب الحدقة جائز بلا مانع وكذا الاوصاف المذكورة
بصرف وان احتيج في بعضها الى نوع تاويل في الحذف بغير قرينة مما لا مساغ له
سيما له في قانون البلاغة مع انه غير مناسب لمقام البشارة العظمى
وكون الى اسما مع انه غير مناسب بالمقام غاية في البعد والغرابة بحيث لا يخفى
الله الافهام ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وحمله
على الحجاب عن الثواب والنعيم عدول عن الظاهر المتبادر بلا عذر ولا ضرورة
وايضا قراءة التفسير الحسنى والزيادة في قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
بالجنة والرؤية ويعضد هذا ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قراء هذه
الآية اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله
تعالى موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض
وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال يرفع الحجاب فينظرون الى
وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه هذا حديث
صحيح رواه صهيب رضي الله عنه وفي هذا المعنى قوله عليه السلام ان ادنى
اهل الجنة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة
واكرمهم على الله تعالى من ينظر الى وجهه غدوة وعشية وقرأ رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعد ما قال هذا الحديث وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و
قال عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فيه
وكل من هذه الآيات والاحاديث دليل على وقوع الرؤية سيما وقد تعاضدت
وتظاهرت باجماع الامة واتفاق الائمة في القرن الاول بلا بدت وتقررت
فكان ثبوتها قطعيا والتصديق بها يقينيا اما ان الرؤية هل يكون بالفؤاد
وبالعين فتعلق هذا الاحتمال خلاف فرع الاختلاف في رؤية النبي عليه السلام
ربه في الاسراء فالجمهور على انه كان بفؤاده وعن ابن عباس رضي الله عنه انه
عليه السلام رأى ربه تعالى بعيني رأسه واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
وبعض اصحابه واختاره الامام الاعظم ايضا ووقف فيه بعض المشايخ وقالوا
ليس عليه دليل واضح لكن قالوا انه جائز والشك في وقوعه اقول ولعل
وجه صحة رؤيته بعين الرأس انك قد عرفت عدم تعلق الرؤية به واتباعه
في مرتبة احديته ذاته ومحض اطلاقه وتجرده وان صحة التعلق في مرتبة الالوهية

والتلبس بملابس اسمائه وصفاته والتلبس والتمثل قد يكون بصور نورية وقد يكون
بصور حسية والثاني لا شك في جواز كونه متعلق الرؤية بعين راس البدن
المثالي بل بعين راس البدن العنصري وبقول الطايفة لا مثال لها تجليات
صورية ومن هذا القبيل انس موسى عليه السلام من جانب الطور نارا واما
التجليات النورية الكلية فالذوق والوجدان تشهدان بان رويتها لا
تتيسر الا بالفواد الذي لم يزل الان يغلب حكم الروحانية الى الامداد
الاخروية بحيث يرتفع الكثافة ويتاكد المناسبة ويتصبغ البدن بحكم
الروح ويقع الرؤية بالعين البدني بلا كيفية ولا جهة ولا مقابلة ولا مسافة
كما وقع لسيد البشر في الدنيا ولذلك كان يرى عليه السلام من خلفه كما يرى
من قدامه وما وقع ظله على الارض وكل ذلك من غلبة احكام اللطافة
الروحانية وارتفاع الكثافة الجسمانية والروح يترتب ادراكاته وان كانت
متنوعة متكثرة على عينه البسيط من غير ان يختص بعض منه ببعض الادراكات
وبعضه بالبعض الآخر بخلاف البدن فان كل عضو منه مخصوص بنوع من الادراك
ورؤيته عليه السلام من الخلف والقدام سوا لخروج بدنه اللطيف من
احكام الكثافة الجسمانية الى حكم اللطافة الروحانية فلا يبعد ان يكون لا بد ان
المؤمنين في الآخرة في النشاة الجانية حظ من هذه المرتبة واهل الذوق والوجدان
لا يحتاجون في العلم بتحقق الرؤية الى البيان والبرهان فان العيان اغنى
عن البيان فان شمس الفلك كما انها ظاهرة بالذات ويظهر به الكل من
العلويات والسفليات فكذلك شمس الحقيقة لا يظهره شيء وهو يظهر الكل
من الظواهر والبواطن والذوات والصفات ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل العظيم قال رضي الله عنه والايمان هو الاقرار والتصديق وايمان
اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص وقد تبين ان حقيقة الايمان هو التصديق
المنطقي الماخوذ معه الاذعان والانقياد ويعبر عن المجموع بالتصديق في العرف
والاقرار ركن يحتمل السقوط عند الاعذار فهو خارج عن الحقيقة وملحق بها في حكم
الشرع والاختلاف الواقع بين علماء الامة في ان الايمان يقبل الزيادة والنقصان
فالظاهر انه في التصديق وظاهر الكتاب والسنة ناطق بقبوله الزيادة والنقصان
وبه اخذ الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب الامام الشافعي رحمه الله ولهم

١٧٤

واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى

في ذلك عقلا ان عدم قبوله التفاوت يستلزم تساوي ايمان افضل المؤمنين
حتى افضل الانبياء لايمان ادناهم واللازم معلوم البطلان ونقلا قوله تعالى
ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايمانا وقوله تعالى
وما زادهم الا ايمانا وتسليما وقوله تعالى واما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وقوله
عليه السلام حين ما سألوه يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص نعم يزيد حتى
يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وروى هذا ابن عمر وروي لو
لو وزن ايمان ابي بكر بايمان جميع الامة لرجح وذهب ابو حنيفة رحمه الله واصحابه
الى ان الايمان لا يزيد ولا ينقص وهو اختيار امام الحرمين واحتجوا بان التصديق
البالغ حد الجزم والاذعان لا يقبل الزيادة والنقصان والتفاوت ليس الا
في الاعمال وهي خارجة عن حقيقة الايمان وهي باقية غير متغيرة بكثرة الاعمال وقلتها
وارتكاب السيئات واجتنابها وقال امام الحرمين اذا حمل الايمان على التصديق
فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعات سرا وعلنا
فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نوثر هذا وهذا الكلام
فيكون المسئلة فرع مسئلة دخول الاعمال في الايمان وعدم دخولها
فيه فيقبل التفاوت باعتبار دخول الاعمال لكن القائلين بالدخول فرقتان فرقة
قالوا بدخولها في اصل الايمان كالخوارج والمعتزلة من حيث انهم سلبوا
الايمان عن المصدق التارك للعمل فيكون اصل الايمان زايدا وناقصا عندهم
واعترض بان المجموع المركب من امور عدة لا يقبل الزيادة والنقصان اذ الزيادة
لا يمكن الا بانضمام امر خارج فيكون الزيادة في العارض لا في الذات والنقصان
لا يمكن الا بانتفاء شيء من الاجزاء ولا يتحقق المجموع بانتفاء جزئه اقول بل يمكن الزيادة
والنقصان بسبب زيادة القدر ونقصانه وباختصاص بعض الفرايض ببعض الاشخاص
كالزكوة للغني والحج للمستطيع والعدل في الاحكام للولاة والحكام وباعتبار
وقوع بعض العبادات الغير المفروضة ابتداء فرضا انتهاء مثل القيام وكثرة القراءة
في الصلوة واما على تقدير كون الاعمال الا فلة جزء من الايمان ايضا على ما ذهب
البعض فالامر اظهر وفرقة قالوا بدخولها في مرتبة الكمال دون اصل الايمان كالسلف
من اهل الحديث من حيث انهم ما حكموا على ان المصدق التارك للعمل خارج عن الايمان
بل حكموا باجراء جميع احكام الايمان عليه وما اخرجوه الا عن كمال الايمان واما اطلاق القول

بدخول الاعمال في الايمان فلارادتهم عند اطلاقه مرتبة كماله فقبول الزيادة والنقصان
عندهم لايكون في اصل الايمان بل في مراتب كماله ولهذا قال الامام الرازي
وجه التوفيق ان مايدل على ان الايمان لايتفاوت مصروف الى اصله
ومايدل على انه يتفاوت فهو مصروف على كماله واجاب المجوزون لقبول
الايمان التفاوت عن الادلة الدالة على عدم القبول بحمل التفاوت ان طع
بي به على ما كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم من التفاوت الواقع
في الايمان والاعتقاد باعتبار زيادة الشرايع يوما فيوما بحسب ازدياد الاوامر
والنواهي فعلى هذا يكون الحكم مقصودا على عهد النبي عليه السلام وحمله ايضا
على التفاوت بحسب تفاوت ازمنة الايمان والتصديق الخالص عن
شوايب الريب من غير فتور وذهول عن التصديق والاعتقاد بناء على
ان التصديق عرض لايبقى بل يزول بعد ان حدوثه الا المؤمن لايتغفل عن التصديق
ويجدد للزايل منه بدلا فيكون زيادة الايمان ونقصانه بحسب زيادة الامثال
ونقصانها وحمله ايضا على التفاوت بحسب ثمرات الايمان ونتايجه
الناشية بتقويته بمواظبة الطاعات وتصفيته بمجانبة السيئات لكن اورد
على ان قبول التفاوت ان الغالب ان يكون غالب الظن من الايمان و
نقصانه عن درجة اليقين مما لامجال فيه للانكار وايضا تفاوت درجات
اليقين بالجلاء والخفاء اظهر من ان يخفى وزيادة مرتبة الطمانينة بعد حصول
اليقين يشهد بها الوجدان والقرآن فاقرار كقوله تعالى حكاية عن خليله
رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وان
انكرت اليقين قبل الطمانينة لزمك من المفاسد ما لايخفى ومن المحاذير ما لايحصى
اقول المراد من الزيادة والنقصان المنفيين الزيادة والنقصان بين مراتب
بحسب الاجزاء لا المطلقان والزيادة والنقصان بين مراتب التصديق ليست
ليسا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها فان قوة التصديق ليست لانضمام
اجزاء زايدة بالضعيف بل الشدة والضعف كيفيتان قايمتان بالمراتب
البسيطة تتفاوت بحسبهما تلك المراتب ويؤيد ما قلنا قولهم ان
المسئلة فرع مسئلة دخول الاعمال وخروجها عن الايمان ولو سلم زيادة
اجزاء القوي على الضعيف لكن تلك الاجزاء ليست باجزاء متمايزة والكمي

راجع الى زيادة الاجزاء المتمايزة الظاهرة كالاعمال ولاكذلك الاجزاء في التصديق
القوي على تقدير تحققها فانه في صورة الواحد البسيط في الظاهر وان كان مركبا
من كثير الاجزاء في الحقيقة ومالا يحس تركبه لايعد مركبا ويعضده ايضا قول الامام
ههنا والمؤمنون يستوون في الايمان والتوحيد ويتفاوتون في الاعمال لا
ان المراد ان زيادة الاعمال ونقصها لايؤثران في حقيقة الايمان زيادة ونقصانا
بحسب الاجزاء لاغير من جهة الزيادة والنقصان فلايراد نحو ما اورد قال
رضي الله عنه والاسلام هو التسليم والانقياد لاوامر الله تعالى فمن طريق
اللغة فرق بين الاسلام والايمان ولكن لايكون ايمان بلا اسلام ولا
اسلام بلا ايمان وهما كالظهر مع البطن فذهب بعض الحشوية الى تغايرهما في
اصطلاح الشرع كتغايرهما في المعنى اللغوي ذهابا منهم الى صرف الايمان
والتصديق الى الاخبارات وصرف الاسلام ثم الانقياد الى الاوامر
والنواهي لانهم لما راوا ان قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا دل على ثبوت الاسلام بدون الايمان وقوله تعالى
فما زادتهم الا ايمانا وتسليما اي اسلاما دل على تغايرهما بحكم العطف وكذا
قوله عليه السلام حين ساله جبرائيل عليه السلام عن الايمان والاسلام
تعليما للدين الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الى اخره والاسلام ان تشهد ان لا اله
الا الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا نطق بهما ظاهرا حكموا بتغايرهما حقيقة ثم لما وجدوا ان الايمان ينبئ عن
التصديق خصوصا بالاخبارات الشرعية وان الاسلام ينبئ عن الانقياد
خصوصا بالاوامر والنواهي لمناسبة كل من المعنيين لكل من القبيلين صرفوا الايمان
الى الاخبارات والاسلام الى الاوامر والنواهي لكن الجمهور على انهما لايتغايران
اي لاينفك احدهما عن الاخر ويتلازمان فلا مؤمن الا وهو مسلم ولا مسلم
الا وهو مؤمن قال في الكفاية الايمان هو التصديق بالله تعالى فيما اخبر به من اوامره
ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لايتحقق الا بقبول الامر
والنهي فالايمان لاينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران وقال في التبصرة
الايمان من قبيل الاسماء اسم للتصديق المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن
الا ان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والايات على وحدانية الله تعالى

بدخول الاعمال في الايمان فلارادتهم عند اطلاقه مرتبة كماله فقبول الزيادة والنقصان
عندهم لا يكون في اصل الايمان بل في مراتب كماله ولهذا قال الامام الرازي
وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله
وما يدل على انه يتفاوت فهو مصروف على كماله واجاب المجوزون لقبول
الايمان التفاوت عن الادلة الدالة على عدم القبول بحمل التفاوت ان طرح
بي به على ما كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم من التفاوت الواقع
في الايمان والاعتقاد باعتبار زيادة الشرايع يوما فيوما بحسب ازدياد الاوامر
والنواهي فعلى هذا يكون الحكم مقصودا على عهد النبي عليه السلام وحمله ايضا
على التفاوت بحسب تفاوت ازمنة الايمان والتصديق الخالص عن
شوايب الريب من غير فتور وذهول عن التصديق والاعتقاد بناء على
ان التصديق عرض لا يبقى بل يزول بعد ان حدوثه الا من لا يتغفل عن التصديق
ويجدد للزايل منه بدلا فيكون زيادة الايمان ونقصانه بحسب زيادة الازمان
ونقصانها وحمله ايضا على التفاوت بحسب ثمرات الايمان ونتايجه
الناشية بتقويته بمواظبة الطاعات وتصفيته بمجانبة السيئات لكن اورد
على ان فيه للتفاوت ان الغالب ان يكون غالب الظن من الايمان و
نقصانه عن درجة اليقين مما لا مجال فيه للانكار وايضا تفاوت درجات
اليقين بالجلاء والخفاء اظهر من ان يخفى وزيادة مرتبة الطمانينة بعد حصول
اليقين يشهد بها الوجدان والقرآن فاقرار قوله تعالى حكاية عن خليله
رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وان
انكرت اليقين قبل الطمانينة لزمك من المفاسد ما لا يخفى ومن المحاذير ما لا يحصى
اقول المراد من الزيادة والنقصان المنفيين الزيادة والنقصان بين مراتب
بحسب الاجزاء المطلقان والزيادة والنقصان بين مراتب التصديق ليست
ليست باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها فان قوة التصديق ليست لانضمام
اجزاء زايدة بالضعيف بل الشدة والضعف كيفيتان قايمتان بالمراتب
البسيطة يتفاوت بحسبهما تلك المراتب ويؤيد ما قلنا قولهم ان
المسئلة فرع مسئلة دخول الاعمال وخروجها عن الايمان ولو سلم زيادة
اجزاء القوي على الضعيف لكن تلك الاجزاء ليست باجزاء متمايزة والتفي

راجع

راجع الى زيادة الاجزاء المتمايزة الظاهرة كالاعمال ولا كذلك الاجزاء في التصديق
القوي على تقدير تحققها فانه في صورة الواحد البسيط في الظاهر وان كان مركبا
متكثر الاجزاء في الحقيقة وما لا يحس تركبه لا يعد مركبا ويعضده ايضا قول الامام
ههنا والمؤمنون مستوون في الايمان والتوحيد ومتفاوتون في الاعمال لان
ان المراد ان زيادة الاعمال ونقصها لا يؤثران في حقيقة الايمان زيادة ونقصا
بحسب الاجزاء لا غير من جهة الزيادة والنقصان فلا يراد غير وارد قال
رضي الله عنه والاسلام هو التسليم والانقياد لاوامر الله تعالى فمن طريق
اللغة فرق بين الاسلام والايمان ولكن لا يكون ايمان بلا اسلام ولا
اسلام بلا ايمان وهما كالظهر مع البطن فذهب بعض الحشوية الى تغايرهما في
اصطلاح الشرع كتغايرهما في المعنى اللغوي ذهابا منهم الى صرف الايمان
والتصديق الى الاخبارات وصرف الاسلام والانقياد الى الاوامر
والنواهي لانهم لما راوا ان قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا دل على ثبوت الاسلام بدون الايمان وقوله تعالى
فما زادتهم الا ايمانا وتسليما اي اسلاما دل على تغايرهما لحكم العطف وكذا
قوله عليه السلام حين ساله جبرائيل عليه السلام عن الايمان والاسلام
تعليما للذين الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الى اخره والاسلام ان تشهد ان لا اله
الا الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا نطق بهما ظاهرا حكموا بتغايرهما حقيقة ثم لما وجدوا ان الايمان ينبئ عن
التصديق خصوصا بالاخبارات الشرعية وان الاسلام ينبئ عن الانقياد
خصوصا بالاوامر والنواهي لنسبة كل من المعنيين لكل من القبيلين صرفوا الايمان
الى الاخبارات والاسلام الى الاوامر والنواهي لكن الجمهور على انهما لا يتغايران
اي لا ينفك احدهما عن الاخر ومتلازمان فلا يؤمن الا وهو مسلم ولا يسلم
الا وهو مؤمن قال في الكفاية الايمان هو التصديق بالله تعالى فيما اخبر به من اوامره
ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر
والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران وقال في التبصرة
الايمان من قبيل الاسماء اسم للتصديق المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن
لان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والايات على وحدانية الله تعالى

وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه
بكليتها لله بالعبودية من غير شريك مخلصا من طريق المراد منهما على واحد ولو كان
الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الاخر فيكون لاحدهما في الدنيا او في
الآخرة حكم ليس للاخر وهذا باطل قطعا وقالوا اما كان المسلم على عهدة غير ثلث
فرق مؤمن وكافر ومنافق ولو كان المسلم غير المؤمن لعد فرقة رابعة وايضا
كون الايمان مغاير للاسلام يستلزم كونه من الاديان الغير المقبولة بحكم قوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين وايضا
لو كان متغايرين لما صح استثناء احدهما عن الاخر في قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ويرد ان الايمان
يجوز ان يكون مغاير للاسلام لكن لا يكون مقابلا بل عاما لكونه عبارة عن
التصديق المجرد وكون الاسلام مركبا من التصديق والاعمال ولا يلزم عده
عند عد الفرق المتقابلة بحسب الدين ولا يلزم عدم قبول الايمان لانه ليس
دينا مغاير الدين الاسلام وان كان غيره في الجملة لان متغايرات الاديان
انما هي بحسب اصول العقايد ولا كذلك الايمان مع الاسلام على ما ذكرناه
ويصح الاستثناء بصحة استثناء الخاص من العام كقولك اخرجت العلماء
الا بعض النحاة فالتعويل ليس الا على الاجماع على انه لا يمكن في حكم الشرع ان
يأتي احد بالايمان وبما اعتبر فيه من الاركان ولا يكون مسلما وكذا عكسه
وعلى انه ما اثبت الشرع لاحدهما حكما دون الآخر واما ما دل عليه الاية من
ثبوت الاسلام بدون الايمان فهو الاسلام باللسان خوفا من السيف
لا الاسلام المعتبر في الشرع الذي كلامنا فيه واما العطف فيكفي فيه ما اعتبرنا
او لا من تغايرهما بحسب المفهوم اللغوي واما السؤال والجواب فما كان لبيان
الحقيقة لهما فقط بل لبيان الاحكام المتفرعة عن حقيقتهما ايضا وكذلك فسر
الايمان بما فسر به الاسلام في بعض الاحاديث كما قال عليه السلام لقوم وفدوا
عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله اعلم فقال واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس كما ان مرجع كل من الايمان والاسلام
الى الاذعان والقبول والاذعان له مناسبة ظاهرة بين كل من القسمين

من الاخبار

من الاخبار والاوامر فدعوى اختصاص مناسبة التصديق بالاخبار والتصديق
والاذعان بالامر والنهي مجرد تحكم وما يختص به المؤمن دون الكافر امور ثلثة التصديق
بالله تعالى كما امر به الشرع ثم الاذعان والانقياد والاقرار فهي بالانقياد
ثم التعبد بانواع العبادات واخفى الامور التصديق القلبي واظهر منه الانقياد
لانه غالبا لا ينفك عن الاعلان بقول او فعل واظهر الامور التعبد لله تعالى
لانه اقوى مراتب الظهور والايمان والاسلام عبارتان عن الامرين
الاولين لكن الملحوظ في الايمان قصدا هو الامر الاول لكون معناه اللغوي
نبا عنه وفي الاسلام الامر الثاني لكون الاسلام والتسليم
ظاهرة الدلالة بحسب الاستعمال عليه ولهذه النكتة جعل الامام نسبة
الاسلام الى الايمان نسبة الظهر الى البطن فقال وهما كالظهر مع البطن
واما الدين فعبارة عن الامور الثلثة ولذلك قال رضي الله عنه والدين
اسم واقع على الايمان والاسلام والشرائع كلها والدين يحتمل ان يكون
من دانه اي اذله واستعبده فاطلاقه على الدين المصطلح لكونه تذللا و
تعبدا لله تعالى او من الدين بمعنى الجزاء كما في بيت الحماسة ولم يبق سوى العدوان
دناهم كما دانوا فوجه الاطلاق ظاهر لان حسن الجزاء موعود في مقابلته للذين
احسنوا الحسنى وزيادة والوعيدات واردة في اهماله وتركه والشرائع
جمع الشريعة وهو ما شرع الله تعالى لعباده من الدين وهي في الاصل شرعة الماء
ومورد الشاربة ولما كان الشراب المعنوي لاهل الدين منه لشربهم مياه
المعرفة والاعمال الزاكية منه سمي به فدين كل نبي الطريقة التي خصه الله تعالى بها
واختارها طريقة له ولامته ليتقربوا منه اليه قال رضي الله عنه نعرف الله حق معرفته
كما وصف نفسه في كتابه بجميع صفاته اختلفوا في انه هل يمكن ان يعلم ذات الله
بحقيقته ام لا وعلى تقدير امكانه هل هو حاصل لاحد ام لا احالت الفلاسفة
ادراك احد غيره اياه بكنهه وحقيقته واستدلوا عليه اولا بان العلم
هو حصول الصورة الكلية المنتزعة من الصورة الغيبية بحذف المشخصات و
لا يتصور ذلك في الواجب لاستلزامه التركيب المستحيل في حقه تعالى
لاستلزامه الاحتياج الى الغير الذي هو التشخص ورد بمنع كون العلم حصول الصورة
مطلقا او في خصوص الواجب وبمنع استحالة مثل هذا التركيب العدمي يادة

التشخص

على الماهية في الخارج حتى يلزم الاحتياج الى الغير الذي يستقل هو في ايجاب
لا بنا في الوجوب وبمنع لزوم الانتزاع في كل صورة لم لا يجوز ان يحصل صورة
الجزئي المتعين كما هي في العاقلة وما بنوا عليه ارتسام صورة الجزئي في العاقلة
على تقدير تمامه انما يتم في الجزئيات المادية وثانيا بان ادراك الكنه اما ان
يكون بالبديهة او بالنظر والاول منتف بالاجماع والثاني لا بد ان يكون بالحد
اذ الرسم لا يوصل الى الكنه فيلزم ان يكون له جنس وفصل وقد تبين استحالته
ورد بتجويز البديهة ومنع الاجماع اذ يجوز ان يخلق الله العلم الضروري بالهام
او غيره وتجويز افضاء الرسم الى الكنه وان لم يستلزمه وقال بعض المعتزلة
بحصول العلم بكنهه حتى اجترا بعضهم على ان يقول انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته
من غير تفاوت وهذه الجزاءة منهم مبني على زعمهم ان ليس له حقيقة سوى كونه ذاتا
واجب الوجود قادرا عالما حيا مريدا متكلما سميعا بصيرا وقد التبس عليهم الذات
بالصفات ولم يفرقوا بين مفهوم الذات الكلي وما صدق عليه ذلك المفهوم
واحتجوا على ما قالوا ايضا بانا نحكم عليه تعالى باوصاف واحكام والحكم لا
ينفك عن العلم بالطرفين وهذا مبني على عدم الفرق بين العلم بالكنه والعلم
بالخارج ولا يخفى فساد زعمهم ولقد نسب الى الامام ايضا ما يقرب من القول
لكن انكره اصحابه اشد انكاره حاشا عن كمال علمه بجلال الله وعظمته ان
يدعي العلم بحقيقته وكنه ذاته ولعل هذه النسبة نشات من ظاهر قوله
هذا ونسبين عن قريب ما اراده به حتى يزول الوهم ويحصل الفهم واكثر من
المحققين على ان العلم بكنه ذاته تعالى لا يحصل لاحد وان كان ممكنا وسعد الله
تعالى خلق العلم به لمن يشاء من عباده وحاصل ما احتجوا به عليه الاستقراء
فانهم قالوا لا يدرك احد منهم الله تعالى غير السلوب والاضافات
والمفهومات الكلية من الاسماء والصفات وظاهر ان ذات الواجب
موجود اصلي وجزئي حقيقي ما هو سلب ولا اضافة ولا مفهوم كلي ويرد عليه
ان الاحاطة بافراد العباد وعلومهم واوصافهم غير ميسر فمن اين الحكم بان كل واحد
لا يدرك منه غير ما ذكر وايضا كلا منافي ماهية الواجب لا هويته المتعينة فمن
اين الحكم بان حقيقته ليس بامر كلي اقول ولا يبعد عندي استحالة تصوره بالكنه
لغيره بناء على ان العالم محيط بالمعلوم والمحيط يجب ان يكون اوسع ومساويا

بالنسبة

بالنسبة الى المحاط ومن المعلوم انه لا شيء يساوي للواجب فضلا عن ان يكون
اوسع منه ثم الحق المحقق ان العلم بكنه ذاته تعالى غير متحقق لاحد اصلا ولا
يبعد ان يدعي فيه الاجماع فان العجز عن احاطة صفات الله تعالى منقول عن
علماء كل عصر فضلا عن العوام فكيف عن احاطة ذاته تعالى فقد قال اكمل
البشر لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال الله تعالى
وما اوتيتم من العلم الا قليلا وجميع العلوم في جنب العلم بالله تعالى اقل
من القليل فاذا حصل بكماله يكون الحاصل كثيرا وامر الله تعالى اكمل البشر
باستزادة العلم بقوله تعالى وقل رب زدني علما يدل على ان فوق كل
مرتبة من العلم مرتبة اعلى كما ينبئ عنه قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم
لا جائز ان يكون المراد من هذا العلم العلم بما سوى الله من العالم فانه
لا فضيلة يعتد بها له بالقياس الى منصب الرسالة حتى يحرضه الله الى
الاستزادة منه فهو العلم بالله تعالى واسمائه وصفاته ولا تناهي مراتبه
منه الى مرتبة اعلى وبه تفاضل افراد البشر بعضها على بعض بعد ما انتهى التفاضل
بالعبادات الذي حكم النبي عليه السلام بانتهائه عما قريب بقوله فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وسائر ما يدل على فضل العلم والعالم
على العبادة فان المراد ليس غير العلم بالله تعالى لعين ما ذكرنا واذا
تحققت ما حققنا فاعلم ان مراد الامام بقوله نعرف الله حق معرفته ليس
كمال المعرفة اللايقة بشانه البالغة بحقيقته وكنهه بل المراد به نعرف الله تعالى
واجب معرفته الذي اوجبه على عباده تحقيقا بالايمان والاذعان بالاتقان
والاذعان حتى ان من قصر في ذلك القدر من المعرفة يكون منحطا عن درجة الايمان
كما اوضح هذا المراد قوله بعده كما وصف نفسه في كتابه بجميع صفاته فان الاعتقاد
والايقان بكل ما وصف الله به نفسه واجب على من بلغه التفصيل بحيث
لا يكون مؤمنا من لم يوقن بواحد من المجموع فهذه المرتبة من العرفان ادنى مرتبة
يتحقق معها حقيقة الايمان وما مرتبة دون هذه المرتبة الاجمال وهي المعرفة اجمالا
ان كل ما وصف الله به نفسه فهو حق فهذا الاجمال لا يكفي ايمان الا بالنسبة
الى بعض الاوصاف بعد حصول المعرفة التفصيلية ببعض العقايد التي كان
اعتقادها تفصيلا من ضرورات الدين كالعلم بالواجب والوحدانية

اي المراد الان الانسان الكامل من عباد الله سبحانه

وغيرهما فاين هذا الكلام من الامام من دعوى تحقق كمال المعرفة بالله تعالى على وجه
الاحاطة بكنه ذاته وتفاصيل اسمائه وصفاته لكل احد من العوام المؤمنين فضلا
عن الراسخين في العلم من الانبياء والمرسلين والورثة الكاملين المكملين وكلامه
واضح مراده الا ان قصور الفهم وسوء الظن يحمل بعض من لم يخلص سريرته ولم يحسن
سيرته الى اخذ امثال هذه المعاني القاصرة من كلام مثل الامام الراسخ في العلم
والعرفان نعوذ بالله من ذلك قال رضي الله عنه وليس يقدر احد ان يعبد الله حق
عبادته كما هو اهله ولكنه يعبده بامره كما امر اي لا يقدر ان يعبده عبادة استحق
لها من عبادة عقلا من حيث عظمة شانه وجلالة سلطانه وكمال
انعامه عليهم وتمام احسانه اليهم بحيث تكون مكافاة منهم لالطافه وعطاياته
ومجازاة لمواهبه وصلاته ولان معظم ما شرعه لهم من الاعمال والتروك ما ظهر
من كل من القسمين وما بطن فان من الاعمال افعال الجوارح كالصلوة والزكوة وساير
العبادات القولية والبدنية مما لا يحتاج الى التفصيل ومنها اخلاق النفوس
والقلوب مثل الشكر والتفويض والتوكل والصبر والرضا بالقضاء والخوف
والرجاء وساير اخلاق الحسنة والملكات الفاضلة فان كلا منها قد اوجبه الله
تعالى على عباده بنصوص قطعية الدلالة ودلايل يقينية الاشارة مثل قوله تعالى
واصبروا واشكروا على الله فتوكلوا بل فرضيته هذا القسم اوكد من القسم الاول فان
اشرف في الانسان قلبه وكذا العمدة من الاعمال عمل خيره افضل الخيرات وشره
اشر الشرور وما شرعت الاعمال الظاهرة الحسنة الا لتكميل النفس وتحصيل الاخلاق
الحسنة فالمشروع قصدا وبالذات هو القسم الثاني وبواسطتها وبالتبع القسم الاول
وكذلك قسم التروك منها ظواهر مثل ما اشتهر بين الناس من المعاصي والكباير
من قتل النفس والزنا وشهادة الزور ومنها بواطن مثل الكبر والعجب والبخل والرياء
والحسد والحقد وساير ما يفسد النفوس ويحبط الاعمال وهذا القسم
من التروك اوفقها تاثيرا واشدها تنوير القلوب والباطن وما لم يصفوا الباطن
عن هذه الموبقات لم ينجح في نفسه ظواهر العبادات وان كثرت كما لا ينبت
الزرع في ارض غير مصلحة خلال الحشايش المشتبكة المتمكنة المتنوعة وان
كان الناس على الظواهر عاكفين وعن السراير غافلين وبالجملة الامتثال لجميع
الاوامر والاجتناب عن كل النواهي في الظاهر والباطن بالبدن والقلب

لايكاد

لايكاد يقدر عليه احد ولذلك قال افضل الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه شيبتني
سورة هود مشيرا الى ما ورد فيه من قوله تعالى فاستقم كما امرت ونقل عنه انه
قال مشيرا الى اصبعه لو اخذت بما كسبت هاتان لهلكت الا ان لبعض الاخلاق
الفاضلة مرتبة اعتقادية هي اصله ومنشاؤه ولا بد منها والايمان حتى
لو فقد فقد به الايمان مثل التوكل بمعنى اعتقاد انه وكيل كل احد في كل الامور بيده
تعالى نفعه وضره يوصل اليه منافعه ويدفع عنه مضاره بمحض المشية ومثل رجاء
ثوابه وفضله وخوف عقابه وقهره بمجرد اعتقاد انه قادر على الثواب و
العقاب ومريد لهما ان شاء ومثل الرضاء بقضائه من حيث اعتقاد وجوبه
ففي اصول هذه الملكات واعتقاده يستوي المؤمنون كلهم ومن خلا راسا عنها
فليس بمؤمن ولكن لكل منها درجات متفاوتة ومراتب متفاضلة يترقى
كل منها بقدر كمال الايمان وكذلك قال رضي الله عنه فيستوي المؤمنون كلهم
في المعرفة واليقين والتوكل والرضاء والخوف والرجاء والايمان في ذلك
ويتفاوتون فيما دون الايمان في ذلك كله وفي بعض النسخ وفيما في الايمان
وفيما دون الايمان والمعنى قريب جعل مراتب الكمال من هذه الخصال دون
اصولها مع ان كمال كل وصف اعلى مرتبة نظرا الى ان الاصول من الايمان
ومراتب الكمال من الاعمال وان علو الايمان من الاعمال ولقايل ان يقول
اذا لم يقدر احد ان يعبده حق عبادته وقد فسرت حق العبادة بالقدر الواجب
منها يكون تكليف الله لها تكليفا بما لا يطاق وقد وقع الاجماع من الامة
على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وان وقع الاختلاف في جوازه لان امتثال
كل واحد من المامورات والمنهيات يقدر عليه كل واحد من العباد فهذا
القدر يرفع عنه حكم ما لا يطاق لانا نقول نعم يرتفع بالنسبة الى كل واحد واما
بالنسبة الى المجموع فقد كلف به الكل كما كلف بكل واحد منه والجواب الحق ان المراد
بقوله وليس يقدر التعسر والصعوبة لا التعذر والامتناع فلا يرتقي التعسر والصعوبة
الى ان ينتج بما لا يطاق فان قيل ما نقل عن النبي عليه السلام من قوله لو اخذت
بما كسبت هاتان يشعر بانه لم يطق حق العبادة فاذا لم يطقه لا يطيقه احد غيره
قلت المذهب ان النبي عليه السلام معصوم عن الصغاير فضلا عن الكباير
فهو مؤيد فهو تحضيض منه عليه السلام لما يسر له الله من كمال التعبد باتيان جميع

ما اوجب عليه حق الاداء ـ واما ما نقل عنه مما ظاهره دلالة في التقصير

ما امر به واجتنب كل ما نهى عنه ونهيه لنفسه تعظيما لشان ربه تعالى وتحمل
ان يستتر بذه لغيره من الانبياء الذين شهد الله في كلا وبانهم من الصالحين ومن
مخلصين ومن المصطفين الاخيار بل من ورثتهم من احاد امتهم ولعل ما اظهر النبي
عليه السلام من التقصير بالنسبة الى ما استحقه الله باعتبار عظمة شانه وكمال
انعامه على عباده منهم فوق ما اوجب عليهم لا بالنسبة الى القدر الواجب
في اتيان الفرايض والمواجب فان قيل اليس التكليف بما لا يطاق في حق الكل
فان لا يطيقه الا احاد الخاصة لا الطبقة العامة قلت بل يطيقه الكل الكل وعدم
الطاقة ليس الا باعتبار سوء افعالهم الارادية وخبث اعمالهم الاختيارية
من اتباعهم الهوى وانهماكهم في الشهوات لا بحسب القدرة الموهوبة لهم
من الله تعالى وصحة تعلقها بالاعمال المكلفة بها العباد ولعل تشديد الله تعالى
على عباده وتكليفهم بما يصعب عليهم ويقرب بصعوبته من حد الامتناع
بالنسبة الى عامتهم كي يجدوا في الاجتهاد ويهتموا في العبادة حتى يصل السابقون
الى ذروة الكمال والى من دونه من دونهم ثم وثم فضل الله عليهم كبير وعفوه وغفرانه
لاهل التقصير شامل وكثير قال رضي الله عنه والله تعالى يتفضل على عباده عادل
قد يعطي من الثواب اضعاف ما يستوجبه العبد تفضلا منه وقد يعاقب على الذنب
عدلا منه وقد يعفو تفضلا منه وقد عرفت ان وجود العبد واعضاءه واوصافه
من القدرة والارادة وغيرها كلها عطاء من الله تعالى بمحض فضله وكذلك
بيان الخير والشر ليطلب ذاك ويجتنب هذا ثم الهداية والتوفيق ونصب
رواعي الخير وساير مقدمات الحسنات ورفع السيئات جميعا الطاف الله
تعالى وعطاياته فلا يستحق العبد شيئا من المثوبات وان صرف ليالي جميع
عمره واياه الى الطاعات واجتنب كل الاجتناب عن جميع الفواحش
والسيئات ولا يؤدي بها شكر شيء من النعم العاجلة مما ذكر من العطيات
فما اعطاه الله تعالى من المثوبات كله تفضل وتكرم منه الا انه تعالى قد يقتصر
في حق البعض من اعطاء الثواب على ما يستحقه كل عامل بعمله وقد لا يقتصر في حق
البعض من عليه بل يضاعفه الى سبعة وعشرة وسبعين والى سبعمائة وقد
يوفي الاجر بغير حساب واقتصاره تعالى على الاستحقاق الظاهري الذي
سماه بفضله استحقاقا واجب به ثوابا هو العدالة التي بعد الاخلال بها

على ما اخرجه من سنته وحكم به وعده تقصيرا في المجازاة وتفريطا في المكافأة وما فوق
ذلك من مراتب المضعفات فهو محض تفضل وكذلك تعذيبه بقدر ما استحق به
المسيء من العقاب عدل منه تعالى بحيث يعد ما فضل منه ظلما على قانون
عدله الذي وضعه بلطفه واخبر عن عدم تجاوزه عنه بوعده وتركه التعذيب
المستحق بالكلية او تخفيفه عن قدر الاستحقاق فهو عفو منه عفو منه تعالى
وفضل الصفا والفضل وان لم يكن له سبب في الظاهر وبادي الامر لكن تدقيق
النظر وتحقيقه يستدعي ان يكون له سبب خفي من لطيف الاخلاق والاعمال و
الاستعدادات الاصلية الفطرية او الاسباب الاتفاقية البتة والا
فالكل عباد الله تعالى ومخلوقه وجميعهم شمول لطفه وفي متسع رحمته فتخصيص البعض
بالتفضل دون الاخرين ترجيح بلا مرجح وذا لا يجوز الا ان مثل هذا السبب لخفائه
عن انظار الناظرين قيل انه محض تفضل بلا سبب وينسب مثل هذا الى المشيئة
المطلقة ويسكت عن سبب المشية لمكان خفائه وعدم اطلاع الخلق ويه والله
يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ويعبر عن المثوبات التي يتفضل الله تعالى
بها على عباده من غير استحقاق بجنة الفضل وجنة الاختصاص وجنة الثالثة
يقال لها جنة الوراثة كما قال الله تعالى من ورثة جنة النعيم وهي ما اعده الله
من الجنة لاهل النار فاذا لم يصلوا اليها دخلت منازلهم التي اعدت
لهم في الجنة اورثها الله تعالى لاهل الجنة وذلك لانه ما من نفوس الانس
والجن الا وله منزلة في الجنة ومنزلة في النار فاذا دخل الفريقان المنزلتين بقيت
منازل اهل النار في الجنة ومنازل اهل الجنة في النار خالية فيورث الله
تعالى المنازل الخالية التي في الجنة من اهلها عدلا فيبقى واما المنازل الخالية في النار
فليس ابرالها من اهلها عدلا فيبقى خالية فذلك حكى الله تعالى عنه بقوله
يوم نقول لجهنم هل امتلات وتقول هل من مزيد الى ان يخلق الله تعالى خلقا يناسب
اخرجتهم مزاج النار بل ينعمون بها وكذلك تمتلي بهم عن وحشة الخلو
والفراغ وهذا ما ورد في الحديث من انه لا تزال جهنم تلقى فيها وتقول هل من مزيد
حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض فتقول قط قط بعزتك وكرمك
فالمراد من قدمه تعالى ذلك الخلق المذكور ليسكن المنازل الخالية الخائبة وورد في الحديث
ايضا ان الله تعالى ينشئ خلقا للمثوبة المنازل الخالية قال رضي الله عنه وشفاعة الانبياء

فيبلغ بهالك المنازل من ... عنه
لا تبعد بعد من النار

عليهم الصلوة والسلام حق وشفاعة النبي عليه السلام للمؤمنين المذنبين ولاهل
الكبائر منهم المستوجبين للعقاب حق اصل الشفاعة ثابتة بالنص والاجماع فلا
ينكر اصله احد الا ان النزاع في ان نفعها هل هو مخصوص بالمطيع والتائب فتزيدها
رفع الدرجات وزيادة المثوبات ام هو عام للعصاة والفساق من اهل الكبائر
وتزيدنا فيهم رفع العذاب راسا او تخفيف منه شطرا والمعتزلة ذهبوا الى الشق
الاول ونفوا الشفاعة عن الفساق محتجين بالايات الدالة على نفي الشفاعة اصلا
مثل قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فان الضمير عايد الى النفس المنكر المبهم المذكور
فيما قبله في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس شيئا فيكون الحكم عاما لكل نفس
الا ان الايات والاحاديث الدالة على ثبوت اصل الشفاعة اخرجت المطيع
والتائب فبقي العموم فيما وراءهما ومثل قوله تعالى ولا تنفعها شفاعة وقوله تعالى
من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والجواب اخراج المؤمن مطلقا بدلالة ادلة ثبوت الشفاعة
لاهل الكبائر او تخصيص الشفاعة المنفية بالشفاعة المثبتة على الصادقات النفع
من غير امر واذن من الله تعالى بقرينة النصوص الدالة على استثناء الشفاعة باذن
الله عن النفي وبقرينة اعتماد الحلوم على الشفاعة المجردة من غير مبالاة منهم بجانب
الحق كما يفهم من قول الكفرة هؤلاء شفعاؤنا عند الله مع انهم لا يعبدون الله
ولا يتوجهون اليه وكما يفهم من معاملات عوام المؤمنين من انهماكهم من الشهوات
واهمالهم جانب الله كانهم يعبدون غيره وايضا ورد في بعض تلك الايات
حكم النفي على الظالمين وفي بعضها على الكافرين دلالة او شهادة اما الدلالة فقوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع واما الاشارة فقوله تعالى والكافرون هم
الظالمون والظلم المطلق هو الكفر ويكون تخصيص النفي في هذين الايتين دليلا على تخصيصه
في الايات المطلقة الظاهرة وايضا يحتمل الايات لنفي العموم كما يحتمل عموم النفي واما
استدلالهم بقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى بناء على ان وصف الارتضاء
ينافي الفسوق وارتكاب الكبيرة فمدفوع لمنع المنافاة بناء على ان الايمان خصوصا اذا
قارن بالاعمال الصالحة يوجب الارتضاء ولو بوجه واما المفهوم من قوله تعالى في
حق حملة العرش ويستغفرون للذين امنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر
للذين تابوا واتبعوا سبيلك من اختصاص شفاعتهم للمؤمنين التائبين مع انه

لا فارق

لا فارق بين شفاعتهم وبين شفاعة الانبياء وساير المؤمنين فدلالته ليس
الا على اختصاص شفاعتهم بالتائبين وكل مؤمن تائب عن الكفر مع ان عدم الفرق
غير مسلم ولا منصوص عليه وان لم ينص على الفرق ايضا واما استدلالهم
بالايات الدالة على خلود الفساق بناء على ان الخلود ينافي الشفاعة فقد عرفت
بطلانه واستدلوا ايضا بان الاجماع انعقد على الدعاء باللهم اجعلنا من اهل شفاعة
محمد عليه السلام فلو كان اهلها العصاة والفساق للزم ان يكون دعاء الداعي
به للالحاق بهم والجواب انا لا ندعي الاختصاص ونفي العموم للمطيع لرفع درجاتهم
وتضعيف مثوباتهم ولو سلم فالدعاء للشفاعة على تقدير ان يكونوا من العصاة
فانه لا علم لاحد بحاله بعد ما يسمع من قوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وكان شدة الفرق من الله وسوء الظن بالانفس حملهم على هذا الاستدعاء كانهم
يستبعدون النجاة لانفسهم بدون الشفاعة لا انهم يسألون لانفسهم الغيبة
ثم الشفاعة واهل الحق يقولون بالشفاعة العامة في حق المطيع برفع الدرجات
وفي حق الفاسق برفع العذاب او تخفيفه وحين الاحتضار وفي الموقف بل
في كل موطن منه مثل مواطن الميزان والحساب واتاء الكتاب وعبور الصراط
والدليل عليه الاجماع في القران الاول ثم النصوص الواردة في الشفاعة عامة
وفي اهل الكبائر خاصة مثل قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي ولا معنى لتخصيص اهل الكبائر بالتائبين اذ التوبة مكفرة للذنوب بلا احتياج
الى الشفاعة وورد في الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد فيشفع
مرارا حتى يقول الله تبارك وتعالى في المرة الثالثة انطلق فاخرج من كان في قلبه
ادنى ادنى مثقال حبة من خردل من ايمان وعنه عليه السلام اسعد الناس
بشفاعتي يوم القيمة من قال لا اله الا الله في قلبه او نفسه وايضا يدل قوله تعالى لتخبير
الشان الكفار وتقبيحا لهم وتخصيصا لهم باسوء الاحوال فما تنفعهم شفاعة
الشافعين فلو كان عدم النفع عاما ايضا للفساق لما دل على التوبيخ التام والتقبيح
الشديد في حقهم فان سياق الاية لتخصيص الكفرة بشدة القباحة وبعض اهل
السنة خصوا حقيقة الشفاعة بدفع المضار واسقاط العقوبات ومنعوا دلالتها منهم
حقيقة على زيادة المنافع ورفع الدرجات محتجين بانه لو كانت الشفاعة عامة
لزيادة المنافع لكان صلواتنا في حق النبي عليه السلام شفاعة مع دلالة الاجماع

على خلافه فعلى هذا يكفي ثبوت اصل الشفاعة في تعلقها لاهل الكبائر لان الصغائر
مكفرة بمجرد الاجتناب واتيان الفرائض والواجبات فتعين ان يكون اثر الشفاعة
مقصورا عليها الغفلة على اهل الكبائر واما صغائر اهل الكبائر فيبعد ان يكون
اثر الشفاعة مقصورا عليها لغفلة ونفع الصغائر وعظم شان الشفاعة قال
رضي الله عنه ووزن الاعمال بالميزان يوم القيمة حق اي وزن كتب الاعمال
او وزن صورها التي تتجسد وتتمثل بها الاعمال اعراض لا تقبل الوزن و
الدخول في الوزن سيما بعد ما انقضت وعدمت فلا يترك ظواهر النصوص
بهذا القدر الكاسد مثل قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقوله
تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه
فامه هاوية وورد في الحديث ايضا ولا يترك ما دل على النصوص صريحا مع
امكانه ومع عدم دلالة على خلافه ووجه وورد الموازين بلفظ الجمع ما لا استغنا
واما ما قيل من ان لكل مكلف ميزانا مع ان ميزانا كبيرا يوضع ايضا ايقاعا
للمهابة من النفوس وتصوير الهول المعنوي بصورة المحسوس فقد مر سبوق
وبعض المعتزلة انكروا الوزن وتركوا ظاهر النصوص للعذر الكاسد المذكور
واولوها بالعدل لان به يفرق بين الحق والباطل او بالادراك اذ لكل نوع
من المدركات يفرق بنوع من المدركات كما يوزن الالوان بالبصر والمسموعات
بالسمع والمعقولات بالعقل وكذا سائرها وجعلوا ورود الموازين
بلفظ الجمع قرينة لهذا التاويل قال رضي الله عنه وحوض النبي عليه السلام في
القيمة حق والدليل عليه قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وقوله عليه السلام
حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها ماء فلا يظماء ابدا وقيل الحوض غير الكوثر
فان الكوثر في والحوض في الموقف والمراد بقوله من شرب منه فلا يظماء ابدا انه
لا يقل ماؤه فلا يظماء لا انه لا يظماء لا انه لا يظماء ابدا فلا يشرب ابدا لان في اس
اكل الجنة شهد بدوام التلذذ بدوام الشرب قال رضي الله عنه والقصاص فيما
بين الخصوم بالحسنات يوم القيمة حق فان لم يكن لهم الحسنات فطرح السيئات
عليهم حق جائز اما جوازه فظاهر واما ثبوته وحقيقته فللنصوص الدالة عليه
ولا قتضاء الحكمة وقوعه لان ترك انصاف المظلوم من الظالم من القادر الحكيم

لا لجن

لا لجن والالجين لا يليق منه ومن شرع القصاصات والحدود على عباده و
لم يهمل حق احد وان كان حقا جزئيا الا اوجب على الولاة ان يأخذ وحقه ممن
ظلمه وتعدى عليه معلوم انه لا يهمل مثله بنفسه يوم لا تملك نفس لنفس شيئا
والامر يومئذ لله والاحاديث الواردة في هذا الباب ما روى ابو هريرة عنه انه
عليه السلام قال من كانت له مظلمة لاخيه من عرضه او شيء فليتحلله منه اليوم
قبل ان يكون دينا ولا درهم ان كان له عمل صالح اخذ منه بقدر مظلمته وان لم
يكن حسنات اخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه وعنه عليه السلام برواية
ابي هريرة انه قال اتدرون من المفلس قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع
له ولا دينار قال ان المفلس من امتي من ياتي يوم القيمة بصلوة وصيام وزكوة
وياتي قد شتم هذا وقذف هذا واكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطي
هذا من حسناته وهذا من حسناته فان فنيت حسناته قبل ان يعطي ما عليه اخذ
من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار وقال عليه السلام لتودن الحقوق
الى اهلها يوم القيمة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء قال رضي الله
عنه والجنة والنار مخلوقتان اليوم والصراط حق لا تفنيان ابدا ولا يموت الحور
العين ابدا ولا يفنى عقاب الله ابدا ولا ثوابه سرمدا والدليل عليه الايات
الدالة على اسكان الله تعالى آدم وحوا في الجنة وحمل تلك الجنة على بستان
ارض خلاف الظاهر المجمع عليه بلا ضرورة وقرينة والنار قرين الجنة وهما متلازمان
ومتقابلان في الوجود بالاجماع فثبوت الجنة ثبوت النار ايضا وكذا يدل
عليه ظواهر الايات الدالة على اعدادهما في الزمان الماضي مثل قوله تعالى في حق
الجنة اعدت للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وكذا ما في معناهما من
قوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين وان جاز التعبير
عن امر محقق وقوعه في المستقبل بصيغة الماضي مجازا لكن عند امكان ارادة الحقيقة
الحقيقي وعدم القرينة الصارفة عنه لا تجوز واما انهما لا يفنيان ابدا فلان كتب
السماوية والسنن النبوية والامم الملية متطابقة قاطبة على انهما دار خلد واما
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فيجوز ان الضمير المضاف اليه الوجه عائد الى
الشيء ويكون المراد بوجه الشيء من الذوات والصفات وجوده لانه به ظهور
كل شيء كما بالوجه ظهور الانسان فالمعنى كل شيء من الذوات والصفات

عدم صرف الا الوجود فانه به يظهر كل موجود بعد ما انه في ظلمة العدم مكتوم ومفقود
وعلى تقدير عود الضمير الى الله مجال لحمل هذا المعنى ايضا بان يراد ان كل ممكن غير الله
معدوم في ذاته والوجود لها يستعار من غيره وقبل تخصصها من هذه الاية
بقرينة تعارض الادلة ثم تعدد الاحتمالات فالهلاك الالى مرة لا ينافي الحكم
بالخلود وان كان لا يخلو من نوع تجوز وبعض المعتزلة انكروا كونهما تخلوقتين
بالفعل بناء على اصولهم الكاذبة من ان خلقهم بالفعل مع ان اهلهما لا يدخلونهما
عبث والحكيم لا يفعل العبث وتمسكوا بانه الهلاك اما الآية فقد عرفت
جوابه واما كذب اصلهم فلان على تقدير لزوم الغرض لا فعاله يجوز ان لا نطلع
لحكمه اذ يجوز ان نصيل امدادانه واثاره الى هذا العالم كما ان حركات الافلاك
واوضاع الكواكب ممدات لهذا العالم ويجوز ان يكون في اعدادهما ثم الاخبار
لعباده عن اعدادهما منافع ومصالح مع ان اسكان آدم فيها ثم اهباطه
منها امر كلي يتفرع منه فروع كلية فكفى به منفعة وانكرهما الفلاسفة راسا بناء
على اصلهم الباطل فالوا انهما على ما وصفا من العظم كما دل عليه قوله تعالى وجنة
عرضها كعرض السماء والارض لا يسعهما عالم العناصر فلا بد ان يكونا في عالم
الافلاك او في عالم اخر خارج عنهما ايضا ويلزم الخرق والالتيام للافلاك لان
انتقال اهل هذا العالم اليهما لا يتصور الا بالخرق وهو محال مبرهن استحالته
وايضا لو كان خارج هذا العالم عالما اخر لكان فيه جهات والجهات لا بد لها
من محدد والمحدد لا بد ان يكون كريا كل ذلك ثبت بالدلايل فاذا كان خارج
هذا العالم الكبرى عالم كبرى آخر لزم ان لا يكون تماس فيما يحدث بين منهما الا بكلية بينهما
فيلزم الخلاء وايضا لا بد ان يكون في ذلك عناصر متحيزة في احيازها الطبيعية
فيلزم ان يكون للطبيعة الواحدة حيزان مختلفان والجواب ان هذه المقامات
مقدمات فلسفية غير ثابتة واكثرها باطلة مستدل على بطلانها وقد ذكرنا قال
رضي الله عنه والله يهدي من يشاء فضلا منه ويضل من يشاء عدلا منه واضلاله
خذلانه وتفسير الخذلان ان لا يوفق العبد على ما يرضاه عنه وهو عدل منه وكذا
عقوبة المخذول على المعصية والهداية تجئ بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والدعوة
الى الحق وهي بهذين المعنيين لا اختصاص لها بواحد دون فرقة بل يعم المؤمن و
الكافر ويوصف بها الله تعالى حقيقة مثل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم

والبني

من اعظم الكمالات

والبني ايضا مثل قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم ويوصف بها
الاسباب مجازا مثل قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم ويقابلها
الاضلال وهو الدلالة على الطريقة غير الموصولة والدعوة الى الباطل وتجئ بمعنى الاسناد
فيكون الموصوف بها العباد ويقابلها الضلال وهنا الهداية والاضلال
بمعنى خلق الهداية والضلالة فهما دايران على المشية لانه لا خالق الا الله
ولا اخلق الا بالمشية والارادة وهدايته لمن يشاء فضل منه لانه لا وجوب
عليه ولا استيجاب من العبد لان عمل العبد وان حسن وطال لا يوازي واحدا
من الوف النعم السابقة ولا يؤدي به شكره فضلا عن ان يستوجب خيرا
والاضلال عدل منه لان العبد قد استحقه بقبيح افعاله وسوء اعماله لان جزاء
السيئة بالسيئة محض عدل وتاديب واما قول المعتزلة من ان الاضلال
قبيح محض ممتنع من الله تعالى وهو وصف حقيقي للشيطان وما وقع من وصف الله
مجاز من حيث ان صدوره عن الشيطان بسبب اقدار الله وتمكينه او بواسطة
ابتلائه وتكليفه وقد عرفت ما فيه من ان القبيح الاتصاف بالاضلال وامثاله
لا خلقه الضلالة عند ارادة العبد اياه فالهداية من الله تعالى لعبده او لا دلالة
على الطريق الموصل فاذا اهتدى العبد اي وجد الطريق الموصل اراد سلوكه
فيخلق الله تعالى له قدرة على سلوكه الذي هو فعل الطاعات والحسنات
وهذا الخلق هو التوفيق منه والموفق يطيع البتة ولا يعصي اذ القدرة على الطاعات
التي خلقها الله له هي الاستطاعة التي تكون مع الفعل فيلزم الفعل الذي هو
متعلقها ومقدورها وهو مضاد لقدرة المعصية التي هي الخذلان وهي الاستطاعة
التي تكون مع فعل العصيان فيمتنع الخذلان والعصيان عند وجود التوفيق
واللطف هو التوفيق وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة
تركا واتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين والاول هو اللطف المحصل والثاني
اللطف المقرب والمحصل ان كان محصلا للواجب يسمونه توفيقا وان كان محصلا
لترك القبيح يسمونه باسم العصمة والخذلان منع اللطف قال رضي الله عنه ولا يجوز
ان يقال الشيطان يسلب الايمان من العبد المؤمن قهرا وجبرا ولكن قيل العبد
يدع الايمان فاذا ترك فحينئذ يسلب منه الشيطان قد عرفت ان الله تعالى
قد حكمت حكمته بان لا يريد شيئا من افعال العباد ولا يعلق قدرته عليه

الا بعد ان ارادة العبد وعلق قدرته عليه فاذا عزم العبد على الكفر وتبرا
من الايمان يخذله الله اى يخلق له قدرة الكفرة لا انه يجبره ويكرهه على الكفر فلهذا
لا يجوز ان يقال سلب الايمان من عبده المؤمن انتهى الا انه لم يجبره بل خلق له
ما ساله بلسان استعداده اولا ثم بارادته واختياره ثانيا بعد ما مكنه الله
تعالى من الفعل والترك وبين له الرشد والغى والخير والشر والنفع والضر وتبرا
العبد من الايمان وعزم على الكفر باختياره ومن غير جبر والجاء من الله فلذلك
يقال العبد يدع الايمان واما سلب الشيطان الايمان فلعله كناية عن
استيلائه على قلب العبد بزوال المانع والدافع الذى هو قوة الايمان لا بين
نارية الشيطان ونورية الايمان مضادة اصلية فالنار مغلوبة ومقهور
عن النور ابدا فما دام قلب العبد منورا بنور الايمان لا يستطيع الشيطان
ان يستولى على ذلك القلب استيلاء كليا وان كان له دخل ما وتاثير ما
الى حواليه التى تلى جهة النفس فنور الايمان ما دام راسخا فى قلب المؤمن ومتمكنا فيه
يستمد من النور المطلق الروحانى فيتقوى فيدفع الشيطان فاذا تركه العبد
ينقطع مدده من نور الرحمن ويضعف فيغلب الشيطان ويطفئه لا ان الله تعالى
يريد قصد اسلابه واطفاءه قال رضى الله عنه وسؤال منكر ونكير فى القبر حق
كائن واعادة الروح الى الجسد فى قبره حق وضغطة القبر وعذابه حق كائن
للكافرين كلهم اجمعين ولبعض عصاة المسلمين اما السؤال فلما ورد فى الحديث
المشهور فى هذا من انه اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال
لاحدهما المنكر وللآخر النكير فيسالان الميت عن ربه وعن دينه وقد صح
عنه عليه السلام انه قال فى قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت
فى الحيوة الدنيا وفى الآخرة نزل فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك ومن نبيك
وما دينك واما عذاب القبر فدلائله كثيرة من الكتاب مثل قوله النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب فان النار المعروضة عليهم غدوا وعشيا قبل يوم القيمة بدليل
قوله بعده ويوم تقوم الساعة فيكون فى القبر والبرزخ وكذلك قوله تعالى
اغرقوا فادخلوا نارا لدلالة الفاء على التعقيب بلا تراخ وكون عذاب الساعة
متراخيا عن الاغراق وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فان الاحياء الاول

في القبر

فى القبر والثانى فى الحشر بالاتفاق وكذا قوله تعالى بل احياء عند ربهم يرزقون
فرحين بما اتاهم الله من فضله يدل عليه صريحا واما الاحاديث فكثيرة كقوله
عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وما تواتر من
استعاذة النبى عليه السلام فى دعواته من عذاب القبر صريح فى هذا وبالجملة
الاحاديث المشهورة عن النبى عليه السلام فى عذاب القبر شايع كثير
والاخبار فيما بين الامم السالفة عن الانبياء المتقدمين واردة ولعدم
تواتر النصوص وتظاهر الاخبار لا يتجاوز عن الدلالات القطعية
ولا يلتفت الى الاستبعادات الوهمية ولا يترك الظواهر السمعية
ويرتكب بلا ضرورة ولا قرينة الى المجازات فى الحالة الاخبارية فان ما
ذكره المنكرون فى هذا الباب فى معرض الدليل فهو عليل وما عدده اتباعها
فهو استبعاد مثل ما قالوا ان الميت جماد لا حيوة له فتعذيب الجماد لا محالة
محال وايضا ربما يبقى من الانسان والحيوان بحضرتنا مع انا لا نشاهد
منهما اصلا وايضا ربما يحرق الحيوانات بحيث تصير رمادا وتذروه الرياح
والعاقل لا يتصور لتلك الاجزاء المتفرقة حيوة يلتذ او يتالم بها ونقول
عدم احساسنا من الميت الذى بحضرتنا اذا بعث كذلك ابدا ما شيئا
من اثر اللذة والالم وعدم تصورنا اياهما فى الاجزاء المتفرقة او المحرقة التى
صارت رمادا تذروه الرياح لا ينافى سهولة خلق نوع حيوة فى بعض
تلك الاجزاء بحيث يحصل لها التلذذ والتالم بالنسبة الى قدرة القادر
العليم اما استدلال المنكرين بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى فان ثبوت الحيوة الجديدة فى الحشر فلا يستقيم ما دل الاية من كون الموت
موتة واحدة فمدفوع بان تخصيص الموتة الاولى بالذكر لكونها موتا بين الآثار
قوى بالاهوال والاحكام من حيث انه زوال حيوة تامة لا ينافى ثبوت موتة
ثانية فى القبر بزوال نوع حيوة ضعيفة بقدر ما يدرك بها اللذة والالم
فان قيل اليس النفى باقيا فى ما عدا المستثنى حتى يكون الموتة الثانية منتفية
قلت نعم لكن لا مطلقا بل فى الجنة او فى الاخرة فقد يتصور لكونها اول
احوالها واما فى الجنة فلا يتصور الا على توهم بعض المتوهمين فازالها
بطريق المبالغة بانه لو كان فيها موت لكان هى الموت الاولى فلما كان

استحالتها بناء كان استحالة الموت المطلوب كذلك ويجوز ان يكون الاستثناء
منقطعا استحالة الموت فيكون المعنى لكن ذاقوا الموتة الاولى فالمفهوم من
الاية ليس الا نفي الموت العقوبي الذي هو زوال الحيوة العقوبية بعد الموتة
الاولى واما استدلالهم بقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
وبقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين دلت على كون الاحياء
اثنتين ولو كان في القبر حيوة اخرى لكان ثلثة فمدفوع بعين ما دفع به الاول
من ان تخصيص الاحيائين القويين الظاهري الاثار بالذكر لا يوجب نفي
احياء ثالث متعلق بحيوة ضعيفة لا تظهر اثاره ترك ذكره لضعفه وخفائه
واما استدلالهم بقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فضعيف ايضا
لان المراد من الاية تمثيل حال الكفار بحال الموتى من جهة عدم السمع لا نفي الحيوة
في القبر وايضا يجوز ان يكون ما اثبتناه من الحيوة في القبر حيوة ضعيفة لا يترتب
عليه سماع الاصوات الخفية وان يترتب عليه اللذة والالم بل يجوز
ان التذاذه او تالمه مانعان من السماع والنفي وارد على السمع لا على الحيوة
وقد اتفقوا على ان تلك الحيوة ليست بحيوة كاملة يكون معها القدرة
والارادة والافعال الاختيارية حتى توقفوا في عود الروح الى البدن في
القبر مع قولهم بثبوت نوع حيوة فيه لكن يرد ان جواب الملكين من الافعال
الاختيارية المحسوسة مع ان الحديث دل ثبوته ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز
ان يكون بفعل ضعيف خفي لا يطلع احد من خارج ولا يلزم من القدرة على مثل
هذا الفعل الخفي الضعيف القدرة على الافعال القوية الظاهرة والمنفي بهما
ليس الا هي لكن امكان التكلم وان كان بهما خفيا ضعيفا في الاجزاء المخرقة
المتفرقة الرمادية التي تذروه الرياح شرقا وغربا مع انه لا لسان ولا لصغه
ولا مضغة منه فيها مشكل جدا لديهم الا ان يقال يجوز ان يخلق الله في بعض تلك
الاجزاء بهما خفاء من غير قول لسان اعلم انه قيل ان بين العالم الروحاني
النوراني الصرف اللطيف المجرد من المواد والصور بين العالم الجسماني الظلماني
الكثيف المركب من المادة والصورة عالما آخر واجهتين برزخا حاجزا بينهما
متصفا بشيء من صفتي طرفيه متوسطا بينهما لان بين صرافة التجرد والكثافة والمادية
تباينا تاما تنزل الوجود من العالم الاولى الى الثانية خارج عن طور ان سبب

فاقتضت الحكمة توسط ذلك العالم ذي الجهتين وبرزخيته بينهما بحيث يكون
شبيهها بعالم الارواح المجردة في كونه لطيفا نورانيا غير متعلق بالمادة الظلمانية
وبعالم الاجسام في كونه صوريا اشباحيا مقداريا تنزل الوجود من رتبة المجرد
بواسطة الى رتبة المادية وما شيء في العالم المادي الا وله صورة في العالم المثالي
بل لكل ذات واحدة في هذا العالم صور شتى بحسب الاوصاف والاعتبارات
الكائنة فيها ولذلك قيل ان نسبة الشهادة الى المثال كنسبة قطعة في بحر غير متناه
وفيه صور الافلاك والعناصر وفيه انواع اجناس الجواهر ومقولات الاعراض
وانواع النباتات والحيوانات وهو للنفس الكلية للعالم الكلي بمنزلة الخيال
الجزئي لكل فرد من افراد الانسان فهو الخيال المطلق للعالم الكبير والخيال الجزئي
لكل نفس مثل كوة ينظر فيه الى بحر الخيال المطلق وباب تجاز منه اليه وكل رؤيا
صادقة يرى فيه والا لكان مخترعا من الخيال الجزئي فلا يكون صادقا ومن
عبر عن الخيال المقيد واتصل الى المثال المطلق لا يخطئ رؤياه اصلا لكون المثال
المطلق مطابقا بالصور العقلية التي في اللوح المحفوظ فهو مظهر العلم الالهي
ومن صحة مزاجه واعتاد الخيرات الحسان من الطاعات الظاهرة والباطنة
واعتاد بالصدق في القول والفعل وصفت سريرته عن اعتقادات الزائغة
وخلصت سريرته عن الاخلاق السيئة واعرض عن الشهوات الحسية وتوجه
الى العوالم القدسية شاهد ما شاهد في هذا العالم فيكون مصيبا البتة ومن
اتصف بخلاف ما ذكرنا يكون خطاؤه اكثر من صوابه وهذا العالم كما توسط و
تبرزخ بين عالم الجبروت الروحاني وبين عالم الشهادة الحسي في التنزل كذلك
يتوسط بين الدنيا والآخرة في التصاعد لكن قالوا هذا غير الاول لان الاول
من مراتب تنزلات الوجود والثاني من مراتب العروج والتصاعد حتى سموا
الاول بالغيب الامكاني لامكان ظهور ما فيه في عالم الشهادة والثاني
بالغيب المحال لامتناع رجوع ما فيه الى الدنيا وان رجع الى عالم جسماني مثله
في الآخرة واذ قد تبين لك ذلك فاقول لا بعد في ان يكون تحقق ما اخبر به الصادق
من احوال القبر من اللذة والالم والسؤال والجواب في هذا العالم المثالي المطلق فانه لا قاطع
بكونه في عالم جسماني مادي فعلى هذا فيزول الاستبعادات التي ذكرها المنكرون
بالكلية ولا يرد قطعا ما اوردوه من الايات لان الحيوة الثالثة حيوة باقية

ابدية لا يطرء عليه الموت كما لا يعقبه فوت وما بعد في الآيات المذكورة من الموت
والحيوة والاماتة والاحياء هو ما يتجدد لا ما يتابد وكذا تلك الحيوة لا يوجب سماع
الاصوات الحسية الشهادية لان تلك الحيوة من عالم والاصوات من عالم آخر
ولا جائز ان يكون احوال الحشر وما بعده من هذا العالم لان النصوص متطابقة والاجماع
منعقد على ان عالم الحشر عالم جسماني مادي وايضا البعث من في القبور والحيوة الثانية
لا يتصور الا في الجسماني فان الحيوة المثالية ما هي ثابتة متحققة عند الحيوة الاولى ايضا
وما هي بعد برزخ القبور بل هي في البرزخ واما ما قالوا من كونه واسطة بين الاولى
والاخرة في مراتب التصاعد والتدرج فليس معناه انه يحدث بعد الدنيا
بل معناه انه واسطة في اللطافة والكثافة بينهما الطف من الاجسام واكثف
من الارواح وايضا يعني الدنيا ويبقى هو الى ان يحدث الاخرة اللهم الا ان
يحدث في ذلك العالم صور الاعمال الدنيوية من الحسنات والسيئات
وحدوثها ايضا لا يكون بعد الدنيا بل في وقت حدوث الاعمال في اوان
ظهورها وانكشافها بعد الحيوة الدنيوية وايضا لو كان المعاد في العالم
المثالي لتعطل اسم الظاهر لفناء مظهره الذي هو عالم الاجسام ثم عموم عذاب
القبر لجميع الكفار لعدم المغفرة للكفر وكون ذلك العذاب من عقوباته
لانه اذا عقوبته لما دونه فكونه عقوبة له اولى فالمسلمون المذنبون في مشية الله
تعالى ان شاء عذبهم في قبورهم وان شاء عفى عنهم ونعمهم فيها قال
رضي الله عنه وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات الباري تعالى اسماؤه
وتعالى صفاته فجائز القول به سوى اليد والوجه بالفارسية ويجوز ان يقال
بروي خدا بلا تشبيه اي كل ما فسره العلماء باوضاع الالفاظ العربية والفارسية
الاسماء والصفات الواردة بالالفاظ العربية من الالفاظ المرادفة لها من
الالفاظ الفارسية يجوز اطلاق تلك الالفاظ المرادفة الفارسية على الله
تعالى لان مستند الجواز وعدمه في باب الاطلاق على العموم ورود الاذن
من الشرع به بعد تحقق الاتصاف بالمعاني لكن لا يكفي مجرد جريان الاطلاق في
صدد تقرير الكلام وبيان المعاني بحسب اقتضاء المقام بل بد مع ذلك من
الخلو عن اشعار ما فيه سوء ادب وايهام ما لا يليق بجناب قدسه ولا بد ان
يكون فيه نوع انباء عن التعظيم وورد الاذن على شيء من اسم وصفة بلفظ عربي

اذن على ما يرادفه من سائر اللغات اذا خلا من الاشعار والايهام المذكورين
وتضمن الانباء عن التعظيم فان مثل العاقل والفطن والزكي لا يطلق عليه لعدم ورود
الاذن من الشرع به وكذا مثل خالق القبح والذباب وخالق الشرور والقبائح
مع تضمن قوله الله خالق كل شيء الاذن به لكون الاول مشعرا بسوء ادب من حيث
تضمنه التصريح باسناد خلق المحقرات على الاطلاق وكون الثاني موهما
بالنقص في شأنه وكذا لا يطلق عليه مثل الماكر والمستهزئ والمذل والمنسي
والحارث والزارع والرامي لخلوه عن التعظيم وقال امام الحرمين مدار جواز الاطلاق
في هذا الباب وورد الشرع لا غير فان القياس لا يعمل الا في العمليات
وفي غيرها لا يثبت الحكم الشرعي الا بدليل شرعي واجيب بان باب الاطلاق
من ابواب العمليات فان الاطلاق من الاعمال القولية اللسانية وايضا
انعقد الاجماع على عدم نفي الصحة فيما يطلق اهل كل لغة على الله تعالى مما يرادف
ما ورد باطلاقه الشرع من الالفاظ العربية مثل قول اهل الفرس خداي ومثل
قول الترك تكري وقيل ان مستند امثال هذه الاطلاقات الاجماع كما ذكره
المستدل وكفى بالاجماع دليلا ويمكن ان يقال الاجماع انعقد على الجواز المقدم
لانه استند الاطلاق على الاجماع المقدم واما عدم جواز اطلاق اليد بالفارسية
فلان فيه تنصيصا على اثبات العضو الجسماني لله تعالى من حيث عدم جريان
استعماله على وجه الاستعارة في استعمالات الفرس بخلاف قولهم
بروي خداي بلا تشبيه فانه جرى في عرفهم استعماله بطريق الاستعارة بمعنى وجوده
تعالى او بمعنى حاله خصوصا اذا قورن بقوله بلا تشبيه وما لا يجوز اطلاقه على الله
تعالى من الاسماء والصفات كثيرة وما ورد في الحديث من قوله عليه السلام
ان الله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة ليس المراد به حصر العدد
وانما المراد به حصر الحكم المذكور فان قيل ان الاسم الاعظم ان كان داخلا في تسعة
وتسعين لكان عرفه كل احد وقد ورد ان الاسم الاعظم يختص بمعرفة نبي او ولي
ولذلك يستند اليه ما اظهره اولياء الله تعالى من الكرامات العظمى مثل اتيان اصف بن
برخيا عرش بلقيس قبل ان يرتد الطرف وان كان خارجا لكان اختصاص ما سواه
بالفضيلة المذكورة دونه بعيدا جدا قلنا يجوز الدخول فيكون ما اختص بالخواص علمه
على التعيين انه اي من هذه الاسماء التسعة والتسعين ويكون المختص بالخواص التخلق به

والتحقق بحقايقه وان كان لفظه معلوما للعوام ايضا فان ترتب الاثار العظيمة
من الكرامات المذكورة على القول المجرد مستبعد ويجوز الخروج ايضا ولا بعد
في اختصاص ما سواه دونه بالخاصية المذكورة مع ان له خاصيات عظيمة
واحكاما كثيرة مختصة به دون ما سواه ولعل الحق هو الدخول والمختص هو التخلق
والتحقق لا مجرد التلفظ والتقول وكذا المراد من الاحصاء الموجب لدخول الجنة ليس
الاذان المعتاد فان مجرد التلفظ لا يوجب كثير جدوى ومرادنا من التخلق
باسم الله ان يتصف العبد بما يمكن له ان يتصف من بعض مراتب ذلك الوصف
كما ان التخلق باسم الرحمن ان يتصف العبد بما يليق بشانه من مراتب الرحمة
ومرادنا بالتحقق ان يتجلى عليه الاسم بصورة نورية قاهرة او بحضرة كلية مطلقة
يستولى على باطن العبد وظاهره بحيث يغنيه عن اوصافه بل عن ذاته ويسلب
عنه تعينه ويتحقق ويتمكن هوية الاسم في هويته حتى يظهر بعض اسرار ذلك الاسم
واحكامه من العبد والصوفية يعبرون عن هذا بالفناء والبقاء وعلى هذا يكون
ظهور الخواص من الاسماء اظهر قال رضي الله عنه وليس قرب الله تعالى ولا بعده
من طريق طول المسافة وقصرها الا على معنى الكرامة والهوان ولكن المطيع
قريب منه بلا كيف والعاصي بعيد منه بلا كيف والقرب والبعد والاقبال
يقع على المناجي وكذا جواره في الجنة والوقوف بين يديه بلا كيف اعلم ان الله
تعالى ليس في جهة ولا مكان حتى يكون بينه وبين العبد مسافة قصيرة او
طويلة وقد وصف الله سبحانه نفسه بالقرب من عباده بقوله واذا سالك
عبادي عني فاني قريب ووصف بعضا من عباده بالبعد عنه بقوله تعالى الا بعدا
للعاد قوم هود فلا يكون القرب والبعد بحسب طول المسافة وقصرها بل يكون
البعد بمعنى الهوان والقرب بمعنى الكرامة والكرامة عند الله لا يكون الا بالتقوى
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم فمن كان التقي بان يصون نفسه عن الوقوع
في المحرمات ثم في الشبهات فهو اقرب الى الله بمقدار تقواه ومن كان مقصرا
في التقوى كان بعيدا عنه بمقدار تقصيره لكن ذلك القرب والبعد ليس بحسب
المسافة ولا باعتبار نحو المشابهة في الكيفيات والاوضاع والاشكال
والصور وساير انواع المناسبات الجسمانية وهذا المعنى هو المراد من قوله
ولكن المطيع قريب منه بلا كيف والقرب والبعد بين العبد والرب يعتبر من وجه اخر

غير

غير اعتبار التقوى فان من ناجى ربه وتضرع اليه ودعا من انعامه ان كان قلبه حاضرا
متوجها الى جناب قدسه معرضا عن احوال نفسه كان قريبا اليه بحسب
حضور قلبه وخلوص توجهه وبعيدا عنه بحسب قصوره في الحضور والتوجه ولكن
ما دام مناجيا سواء كان قريبا بسبب قوة حضوره او بعيدا بسبب ضعف
توجهه فهو مقبل على الله ومتصف بالاقبال على مولاه لان الناجي لا يخلو عن حضور ما
وان خلا عن حضور تام وتوجه خالص فهو وان لم يخل عن قرب ما ايضا لكنه
يتصف بالبعد ايضا بالنسبة الى من هو اقرب منه واتم حضورا ولذلك
قال والقرب والبعد والاقبال يقع على المناجي وكما كان قرب المطيع والمناجي
فان المجاور في الجنة تكريما من الله بلا كيف فكذلك جواره تعالى في الجنة والوقوف
بين يديه كلاهما بلا كيف بمثل ما قررناه من قرب المطيع والناجي فان الجوار في
الجنة تكريمه عبده وتنعيمه بانواع التنعيمات والتكريمات والوقوف
بين يديه عبارة ايضا عن تشريفه بمخاطباته ومحادثاته بلا كيف كما ورد في الحديث
ان الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول اتعرف ذنب
كذا ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه هلك
قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته
قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته
ثم في اعتبار القرب والبعد بين المخلوق والخلق طريق اخر للصوفية وهي ان الوجود
البحت المطلق عن جميع الاوصاف الثبوتية والقيود المخصصة والاعتبارات
الاضافية والنسب السلبية موجود واجب بالذات متقدم على جميع الموجودات
والمفهومات تقدما ذاتيا اذ كل منه عارض له اما بالذات او بواسطة او بوسائط
والمعروض يتقدم على العارض ثم العارضة للوجود مراتب بعضها في المرتبة الاولى
وبعضها في الثانية لعروضها بواسطة ما في المرتبة الاولى وبعضها في الثالثة
وكذا الى ما لا نهاية وايضا العوارض العارضة له متفاوتة بالعموم والخصوص
فانه يعرض للذات المطلقة اعم مما يعرض للذات من حيث انه متصف
بصفة وكذا العارض الواحد اعم من العارضين اذا تقيد احدهما بالاخر فكلما
ازداد التقيد بتراكم الاوصاف يزداد الخصوص الى ان تنتزل الخصوص الى مرتبة
الجزئية المجردة والمنع عن وقوع الشركة فيه الى مرتبة الصورية المثالية ثم الى مرتبة

ويمكن شيء مما عرض لمعروض بالعرض
بعروضه له وبعوارض ...

ثم الى مرتبة المادية الطبيعية ثم الى مرتبة العنصرية البسيط ثم الى مرتبة التركيب
وهذا الذي ذكرناه هو المراتب الكلية وفي كل منها مراتب جزئية غير متناهية مرتبة بعضها
فوق بعض وبعضها تحت بعض وكل منها قريب الى مرتبة الذات التي هي مرتبة
الاطلاق بالنسبة الى ما تحته وبعيد بالنسبة الى ما فوقه وتلك العوارض بترتب
وتتفاوت بقلتها وكثرتها وتراكيبها وبساطتها المراتب حجب وكل
منها حجاب وكل حجاب من تلك الحجب الطف بالنسبة الى ما تحته واكثف
بالنسبة الى ما فوقه فاذا اعتبرنا جميع الحجب المرتبة التي في جميع المراتب يكون النصف
الاعلى الذي يلي طرف الاطلاق يغلبه اللطافة والنورية والنصف الاسفل
يغلبه الكثافة والظلمانية واليه يشير قوله عليه السلام ان لله سبعين الف
حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره
من خلقه وليس المراد تعيين العدد بل المقصود تبيين الكثرة واحراق سبحات
الوجه ما انتهى اليه بصره من خلقه لان بين العموم والخصوص والاطلاق و
التعيين تباينا وتضادا والجهة اذا ظهر احدهما اختفى الاخر وانتفى فظهور
كل مرتبة من الاطلاق ينفي ما تحته من التعينات الى نهاية في تلك المرتبة وما فوقه
والمراد بانتهاء بصره هذا المعنى وتلك المراتب المتفاوتة وان كانت جزئياتها
لا يكاد ينحصر في عدد وما عسى ينضبط بحد لكن حصروا امهات المراتب الكلية التي
في ظهور العوالم بعد التنزل عن طور الذات والاسماء والصفات في حضرات
خمس اولها حضرة الغيب المطلق وعالم الاعيان الثابتة وهي الصورة
العلمية الازلية الثابتة في الذات لجميع الاشياء مما كان ويكون الى الابد
اذا اخذناها من حيث تلبس الذات بها وظهورها من حيث انفسها
فهي ماهيات الاشياء التي قيل انها غير مجعولة اي صدورها عن الذات
ليس بالايجاب الاختياري الذي يقال له الفيض المقدس بل بطريق ايجاب
الذات واستلزامها لها بلا ارادة واختيار منه تعالى لانها لوازم الذات
اما بالذات واما بواسطة او بوسائط فيقال لهذا الايجاب الفيض الاقدس
وتلك الصور العلمية هي حقيقة المفهومات والنسب العارضة للذات
المنكشفة والمعلومة له علما حضوريا وانكشافا عينيا بحضورها باعيانها
للذات بثبوتها له وللاعيان الثابتة اعتبارات اعتبار انها صور الاسماء الالهية

واعتبار انها

واعتبار انها حقائق الاعيان الخارجية فهي بالاعتبار الاول فروع الاسماء
وبالاعتبار الثاني اصول الاعيان الخارجية والاعيان في انفسها امور عدمية
وباعتبار ثبوتها للذات الموجودة بالذات موجودة فالموجود مطلقا اما موجود
بالذات واجب وجوده وهو نفس الوجود الذي لا يقبل العدم وكونه موجودا
امر ضروري واما موجود بالغير وهو كل صفة او نسبة او اضافة عرضت
للوجود ويثبت له بمعنى وجود الشيء بالغير الذي يعبر عنه بالممكن ثبوته للموجود الموجود
بالذات لا كما يقوله اهل الكلام من ان المعنى به ثبوت الوجود الذي هو امر
عدمي اعتباري له فان ما لا ثبوت له في نفسه لا يورث ثبوتا لغيره لكن للوجود
مراتب بعضها الطف واخفى وبعضها اكثف واظهر حتى يكون محسوسا بالحواس الظاهرة
واهل الظاهر يسمون المرتبة الظاهرة للوجود الخارجي وهو كذلك ان ارادوا بالخارج
ما يخرج الى الظاهر بحيث يكون محسوسا بالحواس الظاهرة وليس كذلك ان قالوا
بانحصار الوجود الخارجي بمعنى الخارج عن المشاعر فيه لان للوجود الخارجي بهذا
المعنى مرتبة اقدم واشرف وان كان خفيا للطافته وهذه الحضرة اول حضرة تمايز
فيها حقائق الاشياء وثاني الحضرات حضرة عالم الارواح وهو عالم العقول
والنفوس المجردة بتنزل الوجود من عالم الاعيان الى عالم الارواح وهناك
يظهر ظهورا ما ويتفصل تفصلا زائدا مما في عالم الاعيان والثالث من الحضرات
حضرة عالم المثال والخيال المطلق وههنا يكون للاشياء صور حسية مثالية
ويقال لهذا العالم عالم الملكوت كما يقال لعالم الارواح عالم الجبروت و
الحضرة الرابعة حضرة الشهادة وهي عالم الملك وعالم الموجودات الخارجية
المركبة من الهيولى والصورة وهي تنقسم الى العلويات كالافلاك والكواكب
والسفليات البسيطة كالعناصر والمركبة كالمواليد وخامس الحضرات الحضرة
الجامعة الانسانية التي هي اخر الحضرات والمراتب لا يتنزل الوجود اليه الا
بعد العبور عن جميع المراتب وكذلك لا حضرة الا وفيها حصة في هذه الحضرة بحقيقتها
المطلقة من عالم الاعيان ونفسه الناطقة المجردة من عالم الارواح وله بدن
مثالي وبدن مادي وفي بدنه المادي نسخة من كل مرتبة من مراتب العالم الشهادي
من علوياتها وسفلياتها وبسائطها ومركباتها من المعادن والنبات
والحيوان وفيه برزخ جامع لجميع المراتب والاعتبارات وهو الغذاء المتولد

من ازدواج الروح من النفس المتوسطة بينهما المجتمع فيها جهات طرفيه واحكامهما
وفي طرفه الاعلى الروح المجردة والحقيقة الكلية والروح من عالم الارواح والحقيقة
من عالم الاعيان وفي طرفه الادنى البدن المثالي والمادي فكان النفس التي
هرام القلب هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحيوة والحس والحركة
وهي التي يسميها الحكيم الروح الحيواني وذلك الجوهر البخاري يحصل من غليان الدم
فلا يكون الا في البدن فالقلب اذن برزخ جامع لجميع احكام المراتب ومجمع
جايز لساير كمالات الحضرات ولذلك اتصف بالوسعة ان [illegible] وسع
الحق مع انه لا يسعه الارض والسماء ولذلك اذا ذكر الانسان ربه بلسانه
وتوجه اليه بقلبه واعرض عن الهوى والشهوات وحبس قواه عن المحسوسات
ينسد منه الطرق الواصلة الى جهات السفل وينفتح اليه الطرق الاتية من جهات
العلو فلا يزال يتجلى له المراتب الكلية العلوية وكلما تجلى له مرتبة من مراتب
الاطلاق احترقت سبحاته ما انتهى اليه اشراقه من التعينات الامكانية التي هي عبارة
من تراكم الاوصاف المبعدة من حضرة الاطلاق وكلما احترقت التعينات اتسع
استعداده واستعد القلب لتجلي مرتبة اجل وهكذا الى يتجلى حضرة الارواح
والاعيان ثم ما فوق حضرات العالم من الحضرات الكلية الالهية والمراتب
الاسمائية والصفاتية مثل مرتبة الاسم الرحيم الذي هو رب النفس الكلية المسماة
بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين وهو عبارة عندهم عن
الوجود المأخوذ بشرط ان يكون الكليات فيه جزئيات مفصلة ثابتة من غير
احتجابها عن كلياتها ومثل مرتبة اسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء
وام الكتاب والقلم الاعلى وهو عبارة عن الوجود الماخوذ بشرط كليات الاشياء
فقط ومثل مرتبة الالهية الواحدية التي هي اعتبار الوجود بشرط جميع الصفات
اللازمة لها كلياتها وجزئياتها ويقال لها مرتبة الالهية ايضا ومثل مرتبة الاحدية
التي هي اعتبار الوجود بشرط ان لا يكون معه شيء من الاسماء والصفات مستهلكا
فيه كلها ويقال له جمع الجمع والعماء ومثل مرتبة الهوية الغيبية السارية في جميع
الموجودات التي هي عبارة عن اعتبار الوجود مطلقا من غير اعتبار شرط شيء
اذ لا شيء فيه فيتجلى كل مرتبة واسم من المراتب والاسماء يقرب العبد الى مولاه حتى
يتجلى له الذات ويغنيه عن جميع التعينات ونزول الوجود الامكاني ثم يعود

الى عالم الصحو ويفيق من سكر المحو بوجود موهوب حقاني وحكم محكم سبحاني
فهذا هو القرب الروحاني والجواد الرحماني والوقوف بين يدي الله بلا كيف جسماني
والى هذا القرب اشار بقوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فان العبد
اذا دنى من ربه على ما قلنا وفنى فيه وصحى بعد المحو ورجع الى الخلق من الحق وبقي بالوجود
الموهوب الحقاني كان هناك اعتبار الخلقية والحقية مثل دايرة منقسمة بخط موهوم
الى قسمين اعتباريين وهما القوسان المشار اليهما في الاية فيكون قوسه
الاعلى جهة الحق والله اعلم قال رضي الله عنه والقران منزل على رسول الله صلى الله
عليه وسلم اي بالالفاظ الدالة عليه وهو في المصاحف مكتوب اي منقوش
فيها النقوش الدالة على الالفاظ الدالة على المعاني الحاصلة متعلقات المعنى
القديم القايم بذات الله تعالى الذي هو الكلام النفسي وهذا التكرير بعد ما سبق
ذكره على التفصيل مراد التوطئة لما يذكره بعد هذا من قوله رضي الله عنه وايات القران
في معنى الكلام كلها مستوية في الفضيلة والعظمة اي الايات في معنى كونها
كلام الله مستوية في الفضل من هذه الجهة فان الكلام فيه جهات اضافة الى المتكلم
والايات جميعها مستوية في الفضل من فضل من الجهة لان المتكلم بجميعها هو الحق
تعالى فلا فرق بين آية وآية من الفضل من هذه الجهة لان المتكلم بجميعها هو الحق تعالى
بين فلا فرق بين آية وآية في الفضل من هذه الجهة فان الاقوال المحكية في القران
من الغير وان كان كلام الغير من حيث انه محكي ومن حيث المفهوم لكنه هو كلام الله
من حيث انه حكاية صدرت عنه بالفاظ فصيحة وترتيبات بليغة فمن حيث
صدور كلها عنه مع قطع النظر عما لها في نفسها مستوية الاقدام وجهة حالاته
في نفسه من فصاحته وبلاغته والايات من هذه الجهة ليست بمستوية لان
بعض الايات ابلغ من البعض وان كانت بلاغة الجميع معجزا خارجا عن الطاقة
البشرية وكذا من جهة دلالتها على مدلولها من المعاني المختلفة التي بعضها بشرك
المشركين وبعضها متعلق بذات الله وصفاته واسمائه وبعضها متعلق باحوال
الكفرة والمنافقين بعضها بتوحيد الموحدين وبعضها بشرك المشركين وبعضها بالوعد
وبعضها بالوعيد وبعضها بالمواعظ وبعضها بالاحكام وبعضها بالقصص
والاخبار ولا شك ان هذه المعاني المتنوعة متفاوتة من الفضل فكذا الايات
الدالة عليها من تلك الجهة فان فضل المعنى يورث فضلا في اللفظ ايضا والمراد

من الذكر جهة اضافة الكلام الى المتكلم ومن المذكور جهتي دلالتها على المدلول
ولذلك قال رضي الله عنه الا ان لبعضها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور
مثل اية الكرسي لان المذكور فيها جلال الله وعظمته وصفاته فاجتمعت فيها
فضيلتان فضيلة الذكر وفضيلة المذكور وفي قصة الكفار فضيلة الذكر
فحسب وليس للمذكور وهم الكفار فضيلة وما ورد في الاحاديث
في فضائل السور والايات مثل ان سورة الاخلاص تعدل ثلث القران مثلا
يرجع الى جهة الدلالة فقط من حيث انه ينقسم دلالات القران الى ثلثة اقسام
احدها القصص والاخبار والثاني الاحكام والمواعظ العائدة اليها والثالث
توصيفات الذات بالاسماء والصفات فسورة الاخلاص لاشتمالها
على القسم الثالث فكانه عدل الثلث من القران فمعادلته للثلث على طريق
التشبيه من جهة الدلالة على ثلث الاقسام لا على وجه يقتضي التسوية من
كل الوجوه والا فيلزم التعارض بين الاحاديث الواردة في فضائل السور من حيث
ان بعضا منها يدل على ان بعض السور يعدل الثلث او النصف من القران
وبعضا منها يدل ايضا على ان سورة اخرى كذلك فيلزم ان يكون كل من السورتين
معادلا للاخرى مع اضعافها مثلا ان الحديث الوارد في ان سورة الاخلاص
تعدل ثلث القران يعارض الحديث الدال على ان سورة قل يا ايها الكافرون
يعدل ربع القران من حيث ان كلا من الحديثين يدل على ان كلا من السورتين
يعدل الاخرى واضعافه المقدرة وازيد منه واما الحمل على ان كلا من السورتين
يعدل الثلث او الربع اللذين لا يكون فيهما احدى السورتين فهو وان كان يدفع
التعارض ظاهرا الا انه خلاف الظاهر وخلاف الواقع فان تخصيص الثلث
والربع المطلقين خلاف الظاهر ومعادلة قراءة سورة الاخلاص لثلث القران
اي ثلث كان في الفضيلة والثواب ليس بحق بالاتفاق قال رضي الله عنه
وكذلك الاسماء والصفات كلها مستوية في العظم والفضل لا تفاوت بينها
من حيث اضافتها الى المسمى والموصوف لان مسمى جميع الاسماء وهو الله تعالى
واحد في الجميع وكذا الموصوف بجميع الصفات وان كانت يمكن اعتبار
التفاوت في العظم والفضل في خصوص الصفات من حيث ان بعضها في حيطة
البعض وبعضها واسطة في ثبوت البعض كالالوهية التي في حيطتها واشتمالها

الكز

اكثر الصفات وكالعلم الذي يتوسط في ثبوت الارادة للذات ويمكن ايضا
ان يتفاوت الصفات في انفس معانيها وحقايقها كشرف العلم بالنسبة
الى القدرة والقدرة بالنسبة الى الارادة فمقصود الامام من نفي التفاوت بين
الاسماء والصفات ليس الا الاستواء بحسب الاضافة الى الذات فان
جميعها مضافة الى ذات واحدة قال رضي الله عنه ووالدا رسول الله صلى الله
عليه وسلم ماتا كافرا وابو طالب عم رسول الله مات كافرا اعلم
ان الكفر والايمان امران باطنان لا يطلع عليهما احد غير الله الا بالامارات الظاهرة
والامارات قد تتخلف عن المدلولات كما في المنافق فلا طريق لاحد الى القطع
بايمان احد غيره ولا بكفره حين الموت اذ رب مؤمن يعيش طول عمره على الايمان
ثم يغلبه شقوته اما حين الاحتضار او قبله فيسوء خاتمته نعوذ بالله تعالى فيموت
على الكفر ورب كافر يكون مدى دهره على الكفر ثم تتداركه العناية الازلية وتنزل
الرحمة الالهية وتحسن عاقبته ويموت على الايمان وان لم يطلع احد غير الله
على مثل هذا الايمان والكفر لكن في حكم الشرع يعتبر الامارات وظاهر الحال فمن
مات وظاهر حاله الايمان يجري عليه احكام الايمان بحكم الشرع ومن مات وظاهر
الامارات يدل على الكفر يجري عليه احكام الكفر فالكفر والايمان حقيقيان و
حكميان ولا تلازم بين الحقيقي والحكمي منهما فوالدا رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا شك انه يحكم عليهما بانهما كافران حكما واما انهما كافران حقيقة فلا طريق
للحكم به غير النص ولا نص يوجب اليقين فيه فلا قطع بكفرهما حقيقة فمراد الامام
بالكفر في حقهما الكفر الحكمي وابو طالب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم
فالاخبار مستفيضة بجد رسول الله اشد الجد في دعوته الى الاسلام وابائه
عنه وتاسفه وتحزنه عليه السلام على موته على الكفر تاسفا شديدا وتحزنا بليغا
حتى نزل ردعا وتنبيه قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله
يهدي من يشاء واما ما روى انس رضي الله عنه ان ابي واباك في النار
فهو اخبار الاحاد ولا يفيد اليقين وان اوجب العمل عند البعض سيما اذا عارضه
مقتضى شرف ابوة اشرف الخلق وامومته فان الله تعالى طهر فروعه عن رجس
الكفر بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فان الجمهور على ان المراد من الرجس الكفر ومن اهل البيت من حرمت

من اعظم الجنايات
والتزام بجدارات
العلم تشتاقا
١١٧٥

عليهم الزكوة من بني هاشم وهم آل علي والعباس وعقيل وجعفر فان امثال
هذه الاعتبارات يفيد الظن على طهارة ابويه ايضا من الكفر وقد روى انس رضي الله
عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما قال هذا الحديث تطييبا لقلب
رجل سال الرسول عليه السلام عن حال ابيه الذي مات فقال عليه السلام
ابوك في النار فرجع الرجل مغضبا فطلبه عليه السلام فقال له ان ابي واباك
في النار تطييبا لقلبه وازالة لغضبه فان قيل فالنبي صادق على كل حال
فكون ابيه في النار قول صدق ولو كان قاله تطييبا لقلب رجل قلت
يحتمل ان يكون تعريضا ويكون مراده عليه السلام من النار في الحديث نار
التحسر مثلا بطريق الاستعارة فلا يلزم الكذب للنبي عليه السلام ولا الكفر
لابيه ولو سلم فدخول النار لا يستلزم الكفر فان قيل عدم ايمانه في الصحة وقبل
احتضاره مقطوع به وحين الاحتضار يستلزم عدم دخول النار يحكم ان الاسلام
يهدم ما قبله قلنا لا نسلم القطع بعدم ايمانه قبل حال الاحتضار بل يجوز ان
شرح الله صدره للاسلام في صحته او مرضه قبل او ان احتضاره بشرف
نور النبوة كما شرح صدر جده عبد المطلب الى القول بدار العود كما بينا ويكون
معذورا في الاخلال بالاعلان لكونه بين اظهر المشركين لكن يكون مستحقا للعذاب
لموافقته للمشركين في بعض افعالهم المعتادة لهم ولو سلم فتجوز دخول النار
على تقدير الايمان حين الاحتضار مما لا يهدمه الايمان مثل حقوق العباد واما
ما روي من انه عليه السلام زار قبر امه فبكى وابكى من حوله وقال استاذنت
ربي ان استغفر لامي فلم ياذن لي واستاذنته ان ازور قبرها فاذن لي
فهو مع انه خبر يفيد للتيقن ايضا لا قطع بكون الاستغفار الغير الماذون
له الاستغفار عن الشرك لم لا يجوز ان يكون مهدية في قلبها التوحيد ببركة
نور النبوة التي حل جنينها ازمانا واستغفر حين الرسول عليه السلام في
بطنها تسعة اشهر ثم بصحبتها معه وتربيتها له ولو كان في طفوليته لكن يستحق
العقوبة لعدم تركها الموافقة مع المشركين في بعض افعالهم المشعرة ظاهرا بالشرك
ولا ياذن الله له استغفارها لتعلق ارادته بعدم المغفرة الى ان ترى بعض
الاحوال من الاهوال فان قيل قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمومنات اذن بل امر له بالاستغفار لهما فلو كانت ام النبي عليه السلام

من المومنات لكان النبي مامورا باستغفارها وكيف لا يكون ماذونا فيه
قلت يحتمل ان يكون الاية مؤخرا وعلى تقدير تقدمه يحتمل ان يكون الامر لاستغفار
للمومنين والمومنات من امته وام النبي على تقدير ايمانها لا تكون من امته
لانها ماتت قبل بعثته وقد ورد في بعض الاخبار ان النبي عليه السلام دعا ربه
ان يحيي ابويه فاحياهما الله فدعاهما النبي الى الاسلام فاجابا وهذا الخبر وان
خالف العمومات الشرع الدالة على ان الايمان لا يعتبر الا في الحيوة الدنيا لكن
لا يبعد ان يكون للنبي عليه السلام خصائص خارجة عن العمومات في حق
نفسه كما تقرر في بعض من العبادات والمعاملات في حقه وابواه منه فلا يبعد
الخوارق في العادات الشرعية في حقهما ايضا وغرضنا من هذا التفصيل ليس
اثبات ايمانهما قطعا لانه لا قاطع في امر الايمان والكفر غير النص لكن الغرض نفي
القطع عن كفرهما الحقيقي ايضا وبيان ان مراد القاطعين بكفرهما ليس الا الكفر
الحكمي وان الادب في القول والاعتقاد ليس الا هذا ولعل الباعث
لقد هذه المسئلة من العقايد الدينية ودرجها في درجها افراط البعض في حق والد
النبي عليه السلام بنفي الكفر الحكمي ايضا عنهما فيكون هذا الافراط خروجا ظاهرا
عن القواعد الاسلامية درجها في الاصول الاسلامية قال رضي الله عنه
وقاسم وطاهر وابرهيم كانوا بني رسول الله صلى الله عليه وسلم وفاطمة
وزينب ورقية وام كلثوم كن جميعا بنات رسول الله عليه السلام وام
جميعها خديجة بنت خويلد رضي الله عنهن وتوفي غير فاطمة رضي الله عنها قبل
الرسول وفاطمة بعده بستة اشهر ولما لم يشتهر ذكر غيرها ولم ينقل في فضائلهن
احاديث مخصوصة بهن بطريق الشهرة كان مظنة ان يقصر في توقيرهن بل مما لا
يبعد ان يقع من بعض المبتدعة مثل الخوارج والروافض بسبب كون رقية وام كلثوم
تحت الامام المظلوم عثمان بن عفان رضي الله عنه تقصير في حقهما لبغضهم
اياه فصرح بكون الاربعة بنات النبي عليه السلام حتى يراعى قدر كل منهن من
التعظيم والتوقير قال رضي الله عنه واذا اشكل على الانسان اي على واحد
من نوع الانسان شيء من دقايق علم التوحيد مما يلزم باخلال الاعتقاد به
اخلال الايمان فانه ينبغي له اشارة الى انه لا يجب استحسان هذا الاعتقاد
في خصوص المسئلة بعد ما اعتقد اجمالا بصدق النبي عليه السلام في جميع ما جاء النبي

مطلب من افرط المهمات

من عند الله تعالى والا فالايمان الاجمالي واجب قطعا ان يعتقد في الحال بلا
تاخير ولا تراخ ما هو الصواب عند الله تعالى ان يعتقد ان الحق في نفس الامر
ما هو الحق عند الله في علمه وفي امره عباده بالاعتقاد من غير تعيين وقوع النسبة
او لا وقوعها في تلك المسئلة ويؤمن اجمالا بما هو الحق في حكمه الى ان يجد عالما
فيسئله ان الحق ماذا على التفصيل ولا يسعه تاخير الطلب اي طلب الاعتقاد
الحق والمسئلة المشكلة ولا يقدر بالتوقف فيه لان التوقف رضاء بالجهل
فيما يجب الاعتقاد به من عقايد الدين فلا يكون معذورا الا عند العجز والاضطرار
فاذا وجد عالما يعلم ويعلم الطالب زال العجز فلا يقبل العذر ويكفر ان وقف
لانه اعراض عن الايمان الواجب ورضاء بالكفر قال رضي الله عنه وخبر
المعراج حق ومن رده فهو مبتدع ضال اعلم ان المعراج على الوجه المذكور من
الفضائل المختصة سيدنا محمد عليه الصلوة والسلام وما ذهب اليه البعض
من ان المعراج هو رؤيا صادقة فغير مقبول لان قوله سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى يدل على كون المعراج في اليقظة لان الاسراء
لا يستعمل في المنام وايضا قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة
للناس يدل عليه من حيث ان الفتنة ليست الا في العروج في اليقظة لان
رؤية النايم امثال هذه الامور لا يستبعد عن احد فضلا عمن يدعي النبوة فلو كان
رؤيا منام لما افتتن به الناس بحيث يكون البعض مرتدا عن الدين ويكون التصديق
ممن صدق بعد ترددات واستبعادات وبعده الكفرة من الممتنعات وفي
سورة النجم دلالة قاطعة على المعراج بدلالة رجوع الضمير في فاوحى الى عبده الى الله
قطعا بناء على رجوع سائر الضماير من الضمير المستتر في علمه الى هذا الضمير اليه
ايضا لاخلال تفكك الضماير بالبلاغة وعلى كونه في اليقظة بقرينة ان الوحي
للرسول كان معتادا له في اليقظة واما لفظ الرؤيا فليس يبعد ان يعبر به عن الرؤية
سيما اذا حكم عليه بانه جعلها الله الا فتنة للناس واما ما وقع في الحديث
من ان الملك اتى والرسول عليه السلام نائم وفي بعض الروايات بين النائم
واليقظان فيحتمل ان يكون النوم او الحالة المتوسطة بين النوم واليقظة قبل اتيان
الملك ثم بعد الاتيان استيقظ وعرج واما قوله عليه السلام في اخر الحديث ثم
استيقظت وانا في المسجد الحرام فقد قيل ان معناه اصبحت وقيل ايضا نام لونه

في

في ليلة بعد الهبوط والوصول الى المسجد فاستيقظ منها اذ المعراج ما احاطت
الليلة كملا والحق عندي ان ما غشيه من انوار الجذبات القدسية وبلغ النبي اباما
من اثار الحضرات الكلية حين ما دعاه الله تعالى الى حظاير قدسه وجذبه بجبال
انسه واقبل الرسول عليه بشراشره وكليته على مولية لا جرم يغيبه عن حواسه و
محسوساته ويغيبه عن صفاته بل عن ذاته وينحي عنه الاوصاف النفسية والاحوال
البشرية فيقع بينه وبين ربه اسرار لا يمكن تعبيرها باعلان واسرار كما قيل قد كان ما كان
سرا لا ابوح به فظن خيرا ولا تسئل عن الخبر ثم اذا افاق عن سكرته عاد الى عالم عقله
وبشريته عبر عن الحالتين بالنوم واليقظة لوقوع الاشتراك في الغيبة والعودة
وتارة يعبر عن الحالة الاولى بما بين النوم واليقظة فتدل النصوص الواردة فيه وقوعه
في اليقظة مع انه لا قرينة تصرفها عن الظاهر ومع انه في نفسه ممكن وهين بالنسبة
الى قدرة القادر ثم اختلفوا في ان العروج للرسول عليه السلام هل كان بالجسد
او بالروح فقط وهل كان الى المسجد الاقصى فقط او ومنه الى السماوات العلى
الى سدرة المنتهى والحق الذي عليه الجمهور ان يكون بالجسد الى المسجد الاقصى ثم منه
الى السماء ثم منه الى السدرة ثم الى الحضرة واما كونه بالجسد فدلالة ظواهر الاخبار عليه
من ركوبه على البراق وصلوته بالمسجد الاقصى وامامته للانبياء عليهم السلام وربط
البراق الى حلقة الانبياء وفتح الملائكة له ابواب السموات وسماعه صريف
الاقلام والظاهر لا يترك الا مع صارف قطعي والممكن لا يمنع مع وجود دلالة
ظاهرة على ان فيه تصريحات لا تقبل التاويل مثل ما نقل عن ابي بكر رضي الله عنه
من رواية شداد بن اوس انه قال صبيحة ليلة الاسراء للنبي عليه السلام طلبتك
يا رسول الله البارحة في مكانك فلم اجدك فاجابه ان جبرائيل عليه السلام
حمله الى المسجد الاقصى واما ما وردت عايشة رضي الله عنها من انه ما فقد جسد
محمد رسول الله وما روي معاوية انها كانت رؤيا صالحة فعلى تقدير صحة
الرواية لا يعادل في المعارضة ظواهر النصوص من الايات والاحاديث
وما اتفق عليه علماء الصحابة والتابعين مثل ابن عباس وجابر وانس
وحذيفة وعمر وابي هريرة ومالك بن صعصعة وابي حبة البدري وابن مسعود
والضحاك وسعيد بن جبير وقتادة وابن المسيب وابن شهاب وابن زيد
والحسن وابراهيم ومسروق ومجاهد وعكرمة وابن جريج وان معاوية

لا يعبأ بقوله في مقابلة هولاء الاكابر العلماء وكانت عايشة رضي الله عنها
صغيرة في وقعة الاسراء لانها وقعت قبل الهجرة بخمسة اعوام وعايشة رضي الله عنها
كانت في الهجرة بنت ثمانية اعوام فتكون وقت الاسراء بنت ثلث فما
قالته عن حكاية ورواية عن اخر لا عن مشاهدة وعيان فقولها لا يعارض
اقوال الحاضرين اذ ذاك سيما اذا تايدت اقوالهم باجماع القرون اللاحقة
واما الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فيدل عليه قوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والاحاديث المشهورة
بل المتواترة المعنى والاجماع بعد القرن الاول ومن المسجد الاقصى الى السماء فيدل
عليه الاحاديث المشهورة واما منتهى الاسراء فقبل الجنة وقبل العرش وقيل
طرف العالم فالدليل على كل منها اخبار الاحاد لكن وصوله الى سدرة المنتهى
والى جنة المأوى فيمكن ان يستدل عليه بقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وانكر الفلاسفة المعراج بالجسد في اليقظة الى
السموات بناء على اصلهم الفاسد من امتناع الخرق والالتيام على الافلاك
وقد عرف فساد اصلهم فالمبني على الفاسد فاسد ايضا وذهبت
طايفة الى ان الاسراء الى بيت المقدس كان في اليقظة بالجسد ثم منها بالروح
الى السموات الى ما شاء الله تعالى ودليلهم جعل المسجد الاقصى في الاية غاية
الاسراء مع ان المقام يقتضي بيان عظم قدرة الله وشرف شان نبيه على كمال
ما وقع في قصة الاسراء فلو كان الاسراء بالجسد يبلغ فوق المسجد الاقصى
لما اهمل ذكره مع اقتضاء المقام والضابط في هذه المسئلة ان من انكر المعراج
كلية فهو كافر لانكاره نص القران ومن قال به فاما ان يقول انه كان في المنام
فهو مبتدع لخروجه عما صرح به الاصحاب مما اخذوه من ظاهر السنة والكتاب
او يقول بوقوعه في اليقظة فهذا القائل اما ان يقول انه كان بالجسد الى بيت
المقدس ثم بالروح فقط الى السموات الى ما شاء الله فهو مخطئ لعدوله
عن ظواهر النصوص بلا ضرورة واما ان يقول بانه كان في اليقظة بالجسد
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والى سدرة المنتهى فهو مؤمن محق مصيب لتصديقه
الكتاب والسنة واتباعه الاصحاب في فهم معاني النصوص وترجيحهم
الدلالة الظاهرة على التأويل الخفي البعيد فان قلت فكيف يكون القائل

بان المعراج كان في المنام مبتدعا وقد قالت عايشة رضي الله عنها ومعاوية
رضي الله عنه قلنا الابتداع لا يكون بين الاصحاب فان معنى الابتداع الخروج
عما اليه الاصحاب ولم يثبت ذلك القول عنهما ثبوتا قطعيا كثبوت
القول باليقظة عن جمهور الاصحاب فمن اعرض عما ثبت القول عن جمهور
الاصحاب واتبع ما نقل عن نفر بين منهم من غير ثبوت قطعي يكون مبتدعا
لتركه ما ثبت عن الاصحاب فلا يتصور هذا المعنى في الصحابة فلا يمكن وصفه
بالابتداع على ان قول عايشة رضي الله عنها ما فقد جسد محمد عليه السلام
لا يستلزم كونه مناما اذ من عباد الله تعالى بدلاء يتركون بدنا في موضع
ويروحون ببدن اخر الى موضع اخر واذا كان مثله في الامة فما ظنك بالانبياء
عليهم السلام ثم ما ظنك بافضل الانبياء ويحتمل ايضا ان يكون المعراج متعددا
على ما روي ويكون قول عايشة رضي الله عنها حكاية عن واحد منه وقول الجمهور
حكاية عن آخر واختلف ايضا في رويته عليه السلام ربه تعالى ليلة المعراج
وانكرتها عايشة رضي روي ان مسروقا قال لعايشة رضي يا ام المؤمنين هل
راى محمد عليه السلام ربه قالت لقد قف شعري مما قلت ثلث من حد
ثكهن فقد كذب من حدثك ان محمدا عليه السلام راى ربه فقد كذب
ثم قرأت لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقالت انما راى ربه
جبرائيل عليه السلام وقال البعض بانه راى ربه بقلبه وكذا روى عطاء عن ابن
عباس رضي وعن ابي العالية عنه راه بفواده مرتين والاشهر عن ابن عباس
رضي انه راى ربه بعينه وروي عن عبد الله بن الحرث قال اجتمع ابن عباس
وكعب فقال ابن عباس اما نحن بنو هاشم فنقول فنقول ان محمدا عليه السلام
قد راى ربه مرتين فكبر كعب حتى جاوبته الجبال وحكى النقاش عن احمد بن حنبل
رضي انه قال انا اقول بحديث ابن عباس رضي بعينه راه حتى انقطع نفسه
يعني نفس احمد رحمه الله وقال ابو الحسن علي بن اسمعيل الاشعري وجماعة من اصحابه
انه راى الله تعالى ببصره وعيني راسه والحاصل ان الاخبار متعارضة في ان
رويته عليه السلام هل كان بقلبه وفواده او كان بعينه ولا قاطع يقطع باحد الاحتما لين
مع تحقق جواز الروية ولو بالعين فانكارها راسا مع ورود هذه الاثار والاخبار
ومع تحقق جواز الروية بالبصر والبصيرة بعيد عن الصواب ولقد ذكرنا شرطا

من جواز الرؤیة ووقوعها فی الدنیا وفی الآخرة بالقلب وبالعین فتذکره واعلم
ان الانسان مجموعة مرکبة من عدة اجزاء متخالفة بالطبع وهی العناصر الاربعة
والنفس الناطقة المجردة المخالفة بین النفس الناطقة والعناصر اشد من مخالفة
العناصر بعضها لبعض لانها وان کانت متخالفة بالصور النوعیة لکنها
متفقة ومشارکة فی الجسمیة بخلاف النفس الناطقة مع العناصر فانها
مع مخالفتها بالماهیات متخالفة ایضا فی الجسمیة والتحیز فالاجتماع والارتباط
بین الامور المتخالفة لا یکون الا بالتعسر والله تعالی حکمت حکمیة بهذا الاجتماع
فکل من تلک الاجزاء المتخالفة بالطباع المقسورة علی الاجتماع مفارق
عن عالمه الاصلی ومغترب عن وطنه الطبیعی فیکون دائما نزوعه الی عالمه
وحنینه الی وطنه واشدها حنینا واقواها نزوعها النفس الناطقة الی
عالم الارواح وعلو التجرد فاذا لاح برق القدم علی صفحة الوجود الانسانی
ازال ظلمات البشریة وقوی الانوار الروحیة واضعف القوی الجسمیة وذکر
النفس الناطقة المعهود القدیمة القدسیة فینجذب کل الاجزاء الی عالمه الاصلیة
فعند ذلک یقوی الروح بتایید ربانی واحداث سبحانی فیتخلص بقوة روحانیة
عن اسر العناصر ویخلص ذیل عصمته عن ایدی کدرات السرایر وینجذب الی
الوطن وینسلخ عن البدن ویطیر فی فضاء القدس ویسیر فی ریاض الانس
فلربما یتبعه البدن بسرایة الروحانیة والنورانیة من الروح الیه ایضا فیعرج الی
ماشاء الله من السموات الا ان البدن لکونه عنصریا لا یجوز عالم العناصر
وان تلطف وتنور فالسموات عنصریة علی المذهب الحق غایته انها نهایة
مراتب ما یمکن ان یتلطف من العناصر فاذا تلطف البدن بکمال ما یمکن من
التلطف یعرج الی السموات لکن هذه الحالة ما وقعت الا للانبیاء علیهم السلام
مثل ادریس وعیسی ومحمد علیهم الصلوة والسلام ومحمد علیه السلام بکمال تمکنه
فی مقام الجامعیة بین المراتب الکلیة والجزئیة والعلویة والسفلیة عرج وعاد لما
لم یحصل انقطاع تعلقهما عن هذه العوالم بالکلیة ولذلک بقیا هناک ولم
یعودوا وعیسی علیه السلام وان کان موعودا بعوده لکن هو بحکم مستقل
وحکمة اخری فکانه نشاءة اخری فعلی ما حققنا الاشبه ان یکون المعراج له
علیه السلام فی الیقظة بالجسد من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی ثم الی السموات

العلی الی السدرة المنتهی فانها برزخ بین السموات العنصریات وبین العلویات
الغیر العنصریة من الکرسی والعرش ثم منها بالروح فقط الی ان ینتهی عوالم الاجسام
ویصل عن المخلوق الی الخالق ومن الامکان الی الوجوب اللهم الا ان یقال ان فی
شان جسم النبی علیه السلام ان یکون روحا محضا وتمکن فی حقه ما یمکن
للروح المجرد المحض بدلالة ظهور الاحکام الروحانیة فیه من عدم حجبه نور الشمس
عما وراءه کسایر الاجسام ذی الاظلال ورؤیته من خلفه کرؤیته من القدام
ویؤیده ایضا اضافة الروح الکلی الذی جمیع الارواح اجزاؤه او جزئیاته
الیه دون سایر الانبیاء والمرسلین کقوله علیه السلام اول ما خلق الله
روحی ولا یقول له احد روح ابراهیمی او موسوی او عیسوی او غیره وما ذاک
الا لبقائه علی صرافة الروحانیة ومحض التجرد عند التعلق بالبدن المحمدی دون غیره
ولیس السبب فی ذلک الا غلبة اللطافة والنورانیة والروحانیة علی ذلک
البدن صلوات الله علیه وسلامه فتدبر ثم تحقق والله اعلم قال رضی الله
عنه وخروج الدجال ویاجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربها ونزول عیسی
علیه السلام وسایر علامات یوم القیمة وما ورد به الاخبار الصحیحة حق
کاین والله الموفق ومن الاحادیث الواردة فی خروج الدجال ما رواه انس
رضی الله عنه انه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ما من نبی الا قد انذر
منه الاعور الکذاب الا انه اعور وان ربکم لیس باعور مکتوب بین عینیه
ک رف وفی روایة ابی هریرة عنه علیه السلام قال الا احدثکم حدیثا عن
الدجال ما حدث به نبی قومه انه اعور وانه یجیء معه بمثل الجنة والنار فالتی یقول
انها الجنة هی النار وانی انذرکم کما انذر به نوح قومه وعن النواس بن سمعان
قال ذکر رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال ان یخرج وانا فیکم فانا حجیجه
دونکم وان یخرج ولست فیکم فامرؤ حجیج نفسه والله تعالی خلیفتی علی کل
مسلم انه شاب قطط عینه طافیة کانی اشبهه بعبد العزی بن قطن فمن
ادرکه منکم فلیقرا علیه فواتح سورة الکهف انه خارج خلة بین الشام والعراق
فعاث یمینا وعاث شمالا یا عباد الله فاثبتوا قلنا یا رسول الله وما لبثه فی الارض
قال اربعون یوما یوم کسنة ویوم کشهر ویوم کجمعة وسایر ایامه کایامکم
قلنا یا رسول الله فذلک الیوم الذی کسنة ایکفینا فیه صلوة یوم قال لا اقدروا له

قدره قلنا يا رسول الله وما اسراعه في الارض قال كالغيث استدبرته
الريح فيأتي على القوم فيدعوهم فيؤمنون به فيأمر السماء فتمطر والارض فتنبت
تروح عليهم سارحتهم اطول ما كانت ذرى واسبغه ضروعا وامده خواصر
ثم يأتي القوم فيدعوهم فيردون عليه قوله فينصرف عنهم فيصبحون ممحلين ليس
بايديهم شيء من اموالهم ويمر بالخربة فيقول لها اخرجي كنوزك فتتبعه كنوزها
كيعاسيب النحل ثم يدعو رجلا ممتلئا شبابا فيضربه بالسيف فيقطعه
جزلتين رمية الغرض ثم يدعوه فيقبل ويتهلل وجهه يضحك فبينما هو كذلك
اذ بعث الله المسيح ابن مريم فينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين
مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه
تحدر منه مثل الجمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الا مات ونفسه
ينتهي حيث ينتهي طرفه فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله ثم يأتي عيسى عليه
السلام قوما قد عصمهم الله منه فيمسح عن وجوههم ويحدثهم بدرجاتهم في الجنة فبينما
هو كذلك اذ اوحى الله الى عيسى عليه السلام اني قد اخرجت عبادا لي لا يدان
لاحد بقتالهم فحرز عبادي الى الطور ويبعث يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب
ينسلون فيمر اوائلهم على بحيرة طبرية فيشربون ما فيها ويمر آخرهم فيقول لقد كان بهذه
مرة ماء ثم يسيرون حتى ينتهوا الى جبل الخمر وهو جبل بيت المقدس فيقولون لقد قتلنا
من في الارض فهلم فلنقتل من في السماء فيرمون بنشابهم الى السماء فيرد الله نشابهم
مخضوبة دما ويحصر نبي الله عيسى عليه السلام واصحابه حتى يكون رأس الثور لاحدهم
خيرا من مائة دينار لاحدكم اليوم فيدعو نبي الله عيسى واصحابه فيرسل الله عليهم
النغف في رقابهم فيصبحون فرسى كموت نفس واحدة ثم يهبط نبي الله عيسى عليه
السلام الى الارض فلا يجدون في الارض موضع شبر الا ملأه زهمهم ونتنهم
فيرغب نبي الله عيسى واصحابه الى الله فيرسل الله طيرا كاعناق البخت فتحملهم
فتطرحهم حيث شاء الله تعالى ويروى تطرحهم بالمهبل ويوقد المسلمون من
قسيهم ونشابهم وجعابهم سبع سنين ثم يرسل الله تعالى مطرا لا يكن منه بيت
مدر ولا وبر فيغسل الارض حتى يتركها كالزلفة ثم يقال للارض انبتي ثمرك وردي بركتك
فيومئذ يأكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها ويبارك في الرسل حتى
ان اللقحة من الابل لتكفي جماعة من الناس واللقحة من البقرة لتكفي القبيلة من الناس

واللقحة من الغنم لتكفي الفخذ من الناس فبينما هم كذلك اذ بعث الله ريحا طيبة فتأخذهم
تحت آباطهم فيقبض روح كل مؤمن ومسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها
تهارج الحمر فعليهم تقوم الساعة هذا آخر الحديث ولنشرح ما فيه من اللغات المشكلة
معنى قوله حجيجه اي كل احد يحج عن نفسه والمراد الامر اي يحج كل احد عن نفسه بعد
اعلامي كل احد كذبه وعداوته قطط بفتح القاف والطاء شديد جعودة الشعر خلة
روي بفتح الخاء المعجمة واللام وتنوين التاء وهو السبيل بينهما وروي بضم الحاء المهملة
واللام المشددة والضمير فيكون المعنى محلوله ونزوله بين الشام والعراق فعاث
بالعين المهملة والثاء المثلثة من نوع فعل ماض من العيث وهو الفساد الشديد
استدبرت به الريح وساقته من خلفه فيرجع مضيئة سارحتهم اي ماشيتهم
التي تسرح للمرعى اطول ما كانت ذرى اطول ذراهم جمع ذروة وهي اعلى كل شيء اي
مرتفع ظهورها من الارض واسبغه ضروعا ممتلئ الضروع كانه يجري منه اللبن
وامده خواصر اي مملو الخواصر شبعا ممحلين مجدبين المحل القحط والجدب يعاسيب
النحل ذكور النحل او جماعتها جزلتين قطعتين رمية اي مثل رمية الغرض وهو الهدف
في السرعة والاصابة بين مهرودتين لابس ثوبين مصبوغين بورس وزعفران
قطر تقاطر وسيل منه العرق الجمان بضم الجيم وتخفيف الميم حبات من الفضة حيث
ينتهي طرفه اي نظره فيهلك من كان في مد بصره من الكفار بقوة نفسه لد بضم اللام
وتشديد الدال المهملة بلدة قرية من بيت المقدس لا يدان لا قوة ننشئه بحدب
ما ارتفع من الارض ينسلون يقاربون الخطو مع الاسراع كمشي الذئب اذا بادر الخمر
بخاء معجمة وميم مفتوحتين الشجر الملتف الذي يستر من دخل فيه النغف بفتح النون و
الغين المعجمة دود يكون في انف الابل والغنم الزهم بفتح الزاي النتنة الرائحة الكريهة
البخت نوع من الابل غلاظ الاعناق لا يكن اي لا يحجب لا يبقى الزلفة بفتح الزاي
وضمها وضم اللام او سكونها وبالفاء والقاف المفتوحة ايهما كان كالمرأة
الصيقلة وقيل كالروضة قحف الرمان مقعر قشرها والرسل بكسر الراء وسكون السين
اللبن واللقحة القريبة العهد بالولادة الفخذ الجماعة من الاقارب وهي دون البطن
والبطن دون القبيلة يتهارجون تهارج الحمير اي يجامع الرجال والنساء علانية
بحضرة الناس كما يفعل الحمير وفي هذا الحديث كفاية في بيان الدجال ونزول عيسى
عليه السلام وخروج يأجوج ومأجوج وان كان الاحاديث الواردة في كل منها

كثيرة على طلوع شيء وروايات متعددة وقال عليه الصلوة والسلام في الدجال
ايضا يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم السيجان والصالة الخضر وقيل
المراد من الامة امة الدعوة لا امة الاتباع واما طلوع الشمس من مغربها فقد قال
عليه السلام لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا طلعت وراها
الناس آمنوا اجمعون وذلك حين لا ينفع نفسا ايمانها ثم قرا يوم ياتي بعض
ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها
خيرا وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث اذا
خرجن لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا طلوع
الشمس من مغربها والدجال ودابة الارض رواه مسلم وعن ابي ذر رضي الله
عنه قال رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس
اتدري اين تذهب هذه قال الله ورسوله اعلم قال انها تذهب حتى تسجد
تحت العرش فتستاذن فيوذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها و
تستاذن فلا يوذن لها يقال ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها
فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش واما
ساير العلامات عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي عليه السلام
علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا
قبلها عشر ايات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها
ونزول عيسى عليه السلام وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب
بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقيل هذا هو
المراد بقوله تعالى فارتقب يوم تاتي السماء بدخان ونزول عيسى مبين فانه
عليه السلام لما قال اول الايات الدخان ونزول عيسى ونار تخرج من قعر
عدن ابين تسوق الناس الى المحشر قيل وما الدخان فتلا رسول الله صلى الله
عليه وسلم الاية وقال تملا ما بين المشرق والمغرب تمكث اربعين يوما
وليلة اما المومن فتصيبه كهيئة الزكام واما الكافر فهو كالسكران تخرج من منخره
واذنيه ودبره والدابة ايضا مذكورة في القران وعن عبد الله بن عمر رضي الله
عنهما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان اول الايات
خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايهما كانت

في

قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا ووعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
خروج المهدي من الاشراط وبشر بخروجه وعدله قال ابن مسعود رضي الله عنه قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من
اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وفي رواية لو لم يبق من الدنيا الا يوم لطول الله تعالى
ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا مني او من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم ابيه اسم
ابي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وعن ام سلمة رضي الله عنها
قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي من عترتي من ولد
فاطمة رضي الله عنها وعن ابي سعيد الخدري رضي عنه قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجا يلجا اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من
عترتي واهل بيتي فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما يرضى عنه
ساكن السماء وساكن الارض لا يدع السماء من قطرها شيئا الا صبته مدرارا
ولا تدع الارض من نباتها شيئا الا اخرجته حتى يتمنى الاحياء الاموات
تعيش في ذلك سبع سنين او ثمان سنين او تسع سنين وقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق
الابل ببصرى الشام وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة
ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر الزنا ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النسا
حتى يكون لخمسين امراة القيم الواحد وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال بينما النبي
عليه السلام يحدث اذ جاء اعرابي فقال متى الساعة يا رسول الله قال عليه
السلام اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة قال كيف اضاعتها يا رسول الله
قال اذا وسد الامر الى غير اهله فانتظر الساعة وعن جابر بن سمرة قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان بين يدي الساعة كذابين فاحذروهم
رواه مسلم وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا اتخذ الفيء دولا والامانة مغنما والزكوة مغرما وتعلم لغير دين الله واطاع الرجل
امراته وعق امه وادنى صديقه واقصى اباه وظهرت الاصوات في المساجد و
ساد القبيلة فاسقهم وكان زعيم القوم ارذلهم واكرم الرجل مخافة شره وظهرت

القينات والمعارف وشربت الخمور ولعن هذه الامة اولها فارتقبوا عند ذلك
ريحا حمراء وزلزلة وخسفا ومسخا وقذفا وايات تتابع كنظام قطع سلكه فتتابع
اي اذا اتخذ اهل الاسلام الفئ اي الغنيمة التي يغنمون من الكفار بالجهاد دولا
بكسر الدال اي يتداولونه بينهم على هواهم ولا يصرفونه الى مصارفه والامانة التي
اودعها المسلم عندهم مغنما يعد وهذا غنيمة يغتنمون ويصرفونها الى حوائجهم
ويخونون بها والزكوة مغرما اي دينا وغرامة يشق عليهم اخراجها وتعلم لغير الدين
بل لكسب حطام الدنيا ولتطاول على الناس بغير حق بالبغي والعتو في الارض
واطاع الرجل امرأته وعق امه ورجح شهوات النفسانية على ما اوجب الله عليه
وقربة حبه وهو الربا لام وادنى صديقه اي قربه الى نفسه واستانس به واقصى
اباه وابعده عنه وطرده وخرج بذلك عن طاعة الله وظهرت الاصوات
في المساجد وترك الخضوع والخشوع والسكينة والوقار التي هي اداب المخلصين
كما قيل كانما الطير منهم فوق رؤسهم لا خوف ظلم ولكن خوف اجلال وساد
القبيلة رؤسهم لا خوف ظلم ولكن خوف فاسقهم الكون الفسق سبب التقرب
الى السلاطين ومقبولا عند الخلق وكان زعيم القوم ارذلهم لاباء الاعزة عن
الزعامة لغلبة الفساد على الاستقامة واكرم الرجل مخافة شره لتمكن الاشرار من الشر
والفتنة وظهرت القينات والمعارف وشربت الخمور اي شاعت الملاهي
والملاعب واهملت العقل والشرع واتبعت الهوى والشهوات ولعن اخر
هذه الامة اولها ظلما وعدوانا عجبا واستكبارا واغفالا لما علمهم الله من
الدعاء للسابقين بقوله ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان
ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا فارتقبوا عند وقوع العلامات المذكورة
ريحا حمراء تاخذ تحت الاباط فيقبض روح كل مؤمن الى ان يبقى شرار الناس
يتهارجون تهارج الحمر وزلزلة صرح بها قول الله تعالى ان زلزلة الساعة
الساعة شيء عظيم وقوله تعالى يوم ترجف الراجفة تتبعها الرادفة وخسفا و
مسخا وقذفا اي رميا بالحجارة او قذف الارض الموتى بعد الدفن او قذف الريح
الشديد الاشخاص مما ورد الاحاديث بوقوعها قبل الساعة مثل ما روي انس
من انه قال قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم يا انس ان الناس يمصرون
امصارا وان مصيرا منها يقال لها البصرة فان انت مررت بها او دخلتها

فاياك

فاياك وسباخها وكلائها ونخيلها واسواقها وباب امرائها وعليك بضواحيها
فانه يكون بها خسف وقذف ورجف وقوم يبيتون ويصبحون قردة وخنازير
والضاحية ناحية بارزة اقول فاذا تفحصت هذه العلامات التي اخبر النبي
عليه السلام من وقوعها عند اقتراب الساعة وجدت الان كثيرا
منها واقعا من رفع العلم لقلة العلم الشرعي وكثرة الجهل والزنا
وشرب الخمر وظهور الكذابين المدعين في العلوم الظاهرة والباطنة
بل وساير الاعمال والحرف وتضييع الامانات واسناد الامور الى غير
اهلها بتقليد الجهلة الظلمة في القضاء وتفويض الامارة والولاية الى
رذال السفهاء والخيانة لله ولرسوله ولجماعة المسلمين على مقتضى قول النبي عليه السلام
من قلد انسانا عملا وفي رعيته من هو اولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة
المسلمين او امثالها فارتقب عن قريب وقوع الباقية منها من رفع العلم
بالكلية وخروج الدجال وطلوع الشمس من مغربها والرجف والخسف والمسخ
والقذف وغيرها ولا تكتف الى قول من اتبع الناويل واول ظواهر ما ورد
في هذه الاحاديث على التفصيل مثل ناويل النار الخارجة من الحجاز بالعلم الظاهر
منه لظهور الشرع والشارع منه والنار التي تخرج من اليمن فتطرد الناس الى محشرهم
بالملاحم والفتن التي دثته منه الطاردة للخلق الى مهالكهم وطلوع الشمس من مغربها
بانعكاس الامور عن مجاريها وانقلابها على ادبارها وخروج الدجال بشيوع
الشر والفساد وفشو العتو والعناد ونزول عليه السلام بانقلاب ذلك
الفساد الى الصلاح بعد زمان بظهور من يهدي الى الرشد والفلاح ويحيي النفوس
الميتة عن حيوة العلم والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركات و
ارتفاع عوايد العبادات بكثرة الملاهي والغفلات فانها تكلفات باردة
وتاويلات شاذة وعدول عن اللفظ الظاهر واتباع للهوى القاصر مع المدلولات
المتبادرة الحقيقة الظاهرة ممكن في انفسها وغير مستبعد عن قدرة القادر تعالى
ومع ان الوقوع صدق كثيرا من الظواهر وحق ارادة المعنى المتبادر وازاح استبعاد
الوهم القاصر والفكر الفاتر فان قلت الاحاديث الواردة في اشراط الساعة
وان دلت على فشو الفساد وعموم العناد وفقدان الفلاح واستيصال
عند قرب الساعة واقتراب القيام لكن قوله عليه السلام مثل امتي مثل المطر الذي

لايدرى اوله خيرام آخر شعر باستواء الاولين مع الاخرين وتكافؤ اللاحقين
مع السابقين قلنا المراد من الامة المقيمون الشرع المؤتمرون بالامر والمنتهون
بالنهى السنيون سنن النبي عليه لا الذين يتزيون بزى الاسلام ويدعون الايمان
باللسان مع تكذيبه باعماله واخلاقه وسائر احواله فالامة الموصوفة بتلك
الاوصاف المذكورة لايوجد منها فى اخر الزمان الا احاد معدودة ظاهرة او
مخفية ولا ينافى وجودهم على تلك الندرة والقلة صدق الاحاديث الواردة
فى اشراط الساعة الدالة على فساد اكثر اهل الزمان فان المراد بالقران اكثر
اهله فان قيل الاحاديث الواردة فى فضائل الصحابة وخيرية القران يدل على
فضلهم على جميع من اتى بعدهم من الامة كانت فى القلة والكثرة فهذا الحديث
الدال على التساوى بين السابق واللاحق ينافيها البتة قلنا لاشك فى فضل
صحبة النبي عليه السلام وافضلية الاصحاب باعتبارها على فاقدى ذلك الوصف
لكن جهات الفضل ليست منحصرة فى الصحبة بل يجوز ان يكون جهات اخر تورث
الفضل غيرها فالفضل مطلقا باعتبار الصحبة لاينافى التساوى بسبب اجتماع
جهات اخر للفضل فى الاخرين على ان هذا الحديث لايدل على التساوى
مطلقا بل على التساوى فى الفضل المخصوص باعتبار جهة مخصوصة وهى اقامة الدين
واحياء الشرع المبين يدل عليه التشبيه بالمطر لكان اوله ينبت الزرع واخره ينميه
ويزيده خضرة ونضارة الى ان يبلغ كماله كذلك اول الامة تظهر الدين وتقمع المشركين
واخرها يبقيه ويحفظه عن فتنة الملحدين وتحريف المحرفين كجلاء الامم الماضية الذين كانوا
يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به فكان اثر الامة اولها واخرها
بتمهيد الدين وحفظها عن زيغ المبطلين سواء كما كان اول المطر واخره فى اثبات
الزرع وتربيته سواء على ان هذا الحديث انما يفهم منه صريحا التقارب لا التساوى
فان لايدرى يدل على نفى العلم الفارق بين اول الامة واخرها بالخيرة ويشعر بهذا
الاسلوب فى الكلام بالتقارب اذ لو كان المقصود اثبات التساوى حقيقة
لما ناسب هذا التعبير فالتقارب الذى دل عليه هذا الحديث لاينافى فضل الصحابة
الدال عليه احاديث فضائل الاصحاب رضى الله تعالى عنهم الى هنا انتهى العزم و
باثار السكوت على الكلام حكمت الحزم فنحمد الله تعالى على يسره الا انما حد الا انصرام له
ولا انفصام وصلى الله على سيد الانام محمد المصطفى بافضل السلام وعلى آله وصحبه الكرام تمت

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب